РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 6

Часть II

Москва 1994

Российская Академия наук
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Общество исследователей Древней Руси

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 6

Часть 2

Москва 1993

Члены Общества исследователей Древней Руси выражают свою благодарность за материальную поддержку деятельности Общества директору ИМЛИ РАН, члену-корреспонденту РАН Ф.Ф.Кузнецову и исполнительному директору Акционерного общества БАСТ, к. э. н., доценту Л.М.Царевой, а также благодарят за помощь в юридическом оформлении Общества Корфа Н.Н., Айвазяна М.А., Баранкову Г.С., Баркова Р.В., Баркову А.Л., Беляева Л.А., Гиппиуса А.А., Гогишвили А.А., Горского А.А., Гребенюка В.П., Демина А.С., Добродомова И.Г., Елеонскую А.С., Илюшина А.А., Калугина В.В., Камчатнова А. М., Карсанова А.Н., Кириллина В.М., Клосса Б.М., Кускова В.В., Кучкина В.А., Лисюткина О.М., Лозовую И.Е., Молдавана А.М., Нечаеву Т.В., Пауткина А.А., Пожидаеву Г.А., Поздееву И.В., Полякову Н.Н., Седову Р.А., Филину Е.Н., Щеголеву Л.И.

СОДЕРЖАНИЕ

Часть 1

1. Литературоведение.

Селиванов Ю.Б. К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской 5

Демин А.С. "Повесть временных лет" о Западной Европе: /отрывки древнерусского текста, литературный перевод отрывков, комментарии к отрывкам, комментарии к переводу/......27

Ужанков А.Н. "Летописец Даниила Галицкого": К вопросу об авторе второй редакции 62

Кириллин В.М. Епифаний Премудрый: Умозрение в числах о Сергии Радонежском 80

Калугин В.В. "Широковещательное и многошумящее писание"..........121

Нечаева Т.В. "Сказание о Феодоровской иконе" первой трети ХУП в.: местная легенда и литературный текст................140

Богданов А.П. Творческое наследие Игнатия Римского-Корсакова.....163

Часть 2

Черная Л.А. "Орации" Симеона Адамовича 1670-х гг. 249

Юхименко Е.М. Сведения о соловецких выходцах в "Истории о отцах и страдальцах соловецких" Семена Денисова 264

Ушкалов Л.В. К эйдологии восточнославянского барокко: "Безначальная истина" в украинской литературе ХУП-ХУШ веков.....293

2. Языкознание.

Камчатнов А.М. К лингвистической герменевтике древнерусского слова М И Р Ъ 322

Камчатнов А.М. Об одном нелексикографированном значении слова И М Я 335

Козлова А.Ю. "Трудные" слова в текстах и словарях 342

3. Историческая наука.

Никитин А.Л. "Хождение" апостола Андрея и путь "из варяг в греки" 358

Карсанов А.Н. Ясыня из Волжской Болгарии 385

4. Церковная археология.

Крашенинникова О.А. Октоих и Параклит: /к истории двух названий одной литургической книги/ 398

Лозовая И.Е. Древнерусский нотированный Параклитик конца XII - начала XIII века: Предварительные заметки к изучению певческой книги 407

Пожидаева Г.А. Демественное пение 433

5. Науковедение.

Кусков В.В. Н.К.Гудзий - создатель первого советского вузовского учебника по истории древнерусской литературы 475

Л.А.ЧЁРНАЯ

"ОРАЦИИ" СИМЕОНА АДАМОВИЧА 1670-х гг.

Среди рукописей, собранных известным в своё время собирателем Ф.Ф.Мазуриным, хранится небольшой отрывок из рукописного сборника ХУП столетия[I]. Всего 6 листков в 4 , исписанных мелким четким полууставом, черными чернилами с киноварными заголовками. Листы не пронумерованы, но на полях оборотной стороны первого листа содержится помета: "Глава и ", что означает, что когда-то этот отрывок был частью большой рукописи. Об этом же говорит и начинающееся с середины, а скорее почти с конца, повествование о факультетах средневековых университетов: "Юрись пруденция, та учит о всяких законех и правах известно творити и приговор чинит, что праведно или неправедно. И сие ведомство мирским людем требно ведати зело. Третий факултет - медицина, та учит составы человеческаго телеси все прямо знати и откуды и отчего которая болезнь зачинается и бывает, и как те болезни потребными и природными меры лечити и исцеляти".

Следом за этим отрывком помещены три "орации" Симеона Адамовича, две из которых публикуются ниже. За ними следует любопытное сочинение "О человечестем естестве, видимем и невидимем", которому посвящены специальные исследования[2]. Завершается рукопись изложением притчи, широко распространенной в рукописных сборниках ХУП века и посвященной сюжету об Антихристе.

"Орации" Симеона, назвавшего себя "неволником, ссылным протопопом", привлекли наше внимание по нескольким причинам. Во-первых, интересна сама судьба Симеона, фамилию которого установить не составило труда - Адамович -, так как под ней он проходит во многих документах Малороссии второй половины ХУП в. Во-вторых, речи протопопа, обращенные к митрополиту Сибирскому и Тобольскому Павлу и дьяку Алмазу Ивановичу Чистому, содержат богатый историко-культурный и литературоведческий материал.

Симеон Адамович был сослан в Тобольск в 1677 году по указу царя Феодора Алексеевича после суда в Малороссии / январь 1677 г./. В чем же он обвинялся ? Будучи Нежинским и Иченским протопопом, он вел активную политическую деятельность, которая и привела его в ссылку. В борьбе между П.Дорошенко и гетманом И.Самойловичем он оказался на стороне проигравшего Дорошенко. Адамович сознался в том, что призывал казаческую верхушку к бунту, к убийству Самойловича. Первоначально Симеон был приговорен к смертной казни, но по государевой грамоте помилован, а по решению генеральной старшины и духовного суда должен был постричься в монастырь. Сначала он смиренно согласился принять постриг, заявив что давно мечтал об этом, но потом, попав в Чернигов в руки Лазаря Барановича, от пострига отказался наотрез. Возможно, он не захотел зависеть от Барановича, архиепископа Черниговского, отнявшего в 1675-76 годах у протопопа его "маетности", дававшие немалый доход. Отказ свой от пострига Симеон сопроводил лишь словами: " Не хочу иночества, да не будут последняя горше первых".

Судьба Адамовича была решена после разговора царского стольника Карандеева с гетманом Самойловичем, который заявил, что отправит протопопа,в Москву вместе с другим заговорщиком Рославцем, "чтоб великий государь пожаловал меня, приказал сослать их на вечное житье в дальние сибирские города для страха другим"[3]. II августа Симеон был уже в Москве, а вскоре отправился в сибирскую ссылку.

Симеон Адамович - фигура не безызвестная в малороссийской истории и литературе XVII века. Недаром в одной из своих "ораций" он говорит о себе как о лице "бывша в сей малороссийской земле славна и почитаема". Его биографию и судьбу подробно проследил в своих работах В.О.Эйнгорн[4]. Получивший традиционное для того времени образование, Симеон был хорошо знаком с поэтикой и риторикой. Сочинением вирш он, вероятно, не увлекался, иначе не преминул бы воспользоваться своим умением в столь важных для его судьбы "орациях".

Публикуемые ниже две речи ссыльного протопопа показывают прежде всего распространение в Малороссии и России второй половины ХУII века нового для неё литературного жанра – "орации". Приветственные речи панегирического содержания появились в Москве, вероятно, вместе с известным поэтом Симеоном Полоцким, который не скрывал, что его задача "вливать бальзам лести в уши сановников"[5]. Первым "меценатом", слушавшим хвалебные речи последнего, был Ф.М.Ртищев, затем пошёл целый поток панегириков царю и членам его семьи, сановникам и их детям, жёнам и т.д. Произведения подобного малого литературного жанра, называемые то "поклонениями", то "благословениями" неоднократно преподносил Алексею Михайловичу, Феодору Алексеевичу, Ивану и Петру Алексеевичам, а также царевне Софье черниговский архиепископ Лазарь Баранович[6]. Занимались этим и другие писатели той поры.

Ученики Симеона Полоцкого разрабатывали и развивали этот жанр в стихотворном ключе. Так, Карион Истомин многократно сочинял "стихотворные орации" и по случаю церковных праздников / Пасхи, Рождества и др./ и по светским поводам.[7] Особенно интересна его "Воскресная стихотворная рацея патриарху Иоакиму о строении школьном", в которой оговорена специальная тема речи, объединяющая панегирические и проповеднические элементы.

Орации быстро вошли в моду в Москве, в основном, в придворных кругах и у высших иерархов церкви. Приведем лишь один пример: после получения места священника в Москве глуховский протопоп И.Шматковский счёл нужным поднести патриарху "лист о похвале рацейной в лицах"[8]. Оформление речей в виде грамоты с изображениями, орнаментом, а затем и в виде гравированной "конклюзии" стало к концу ХУII ст. едва ли не обязательным элементом придворного этикета. Когда в 1687 году украинский полковник Иван Перекрест привез в Москву своих сыновей, чтобы представить их царям и царевне, Фёдор Шакловитый потребовал от него

подготовить "рацею", а затем и "книгу и лист к похвале великой государыне...", что и было сделано[9].

Прослеживая развитие жанра конклюзии, М.А.Алексеева подчеркивает, что "наряду с книжными панегирическими гравюрами получают распространение отдельные подносные, похвальные листы, где текст посвящения включен в изображение"[10]. Для выполнения своих "ораций" в гравюре с украшением в виде цветочного орнамента, аллегорических фигур и античных божеств у Симеона Адамовича просто не было средств и возможностей, но заголовки и наиболее важные, по мнению автора, места текста он выделил киноварью.

Орации Симеона Адамовича построены по всем правилам риторики, с учётом системы трех стилей Цицерона и методических указаний профессоров Киево-Могилянской академии. Последние, судя по сохранившимся курсам риторики[11], обучали своих слушателей не только основам риторического искусства, но в особенности составлению панегириков и речей на общественно-политические темы. Причем, ко второй половине ХVII в. постепенно возрастает и у преподавателей и у студентов интерес именно к панегирикам как наиболее распространенной форме "орации". Если в первом известном сейчас курсе риторики Иосифа Кононовича-Горбацкого, прочитанном в 1635/36 учебном году в Киево-Могилянской коллегии, даются советы по составлению прощальных погребальных речей, либо перед отъездом за границу для учебы, приветственной речи к отцу по возвращении из-за границы, то в многочисленных риториках конца ХVII столетия примеры похвальных речей в честь воинов, героев, казаков, полководцев, не говоря уже о выдающихся деятелях украинской культуры Петре Могиле, Сильвестре Коссове, гетманах, профессорах и т.п. занимают едва ли не самый большой объём в курсах[12]. Возрастает

не просто их количество, возрастает их светская направленность, их связь с исторической действительностью. Как бы в противовес этой направленности в дальнейшем, во второй половине ХУШ века, будет дано указание профессорам сократить светско-панегирический элемент и усилить религиозно-проповеднический. Но в конце ХУП - начале ХУШ вв. пока еще торжествует панегирик, а не проповедь.

Орации, составленные Симеоном Адамовичем в Тобольске, были не первыми и не единственными в его жизни, об этом говорит четкая структура произведений, выдержанность стиля, умелое обращение к библейским текстам, использование метафор, сравнений и других типичных "украшений", диктуемых риторическими правилами. Его речи одновременно и панегирики своим покровителям, помогающим переносить ссылку, и оправдательные речи перед государственными чиновниками, случайно встреченными в Тобольске. Ни на минуту он не упускает из виду своё бедственное положение ссыльного, "безвинное" страдание, пытаясь вызвать сочувствие и жалость. Кроме того, он не забывает и о религиозно-просветительском аспекте своих речей, как бы учитывая что перед ним слушатели, далекие от схоластической образованности. Так, он считает нужным пояснить значение слова "орация": "Приветствование славенски, орация ж латински". Обращаясь к Алмазу Чистому он напоминает, что "алмаз диалектом полским диамент нарицается, силу в себе имеющий сердца человеческия скорбныя обвеселяти..." При этом автор всё же не сбивается на поучительный тон, напротив, не один раз подчеркивает, что даёт советы и пояснения "не своим худоумием", что призывает "не отвратить лица от требующего", то есть от него самого, "не во указ и во научение, но яко премудрому по притчам даю тебе вину да премудрейши будеши". Тема самоуничижения тесно перепле-

тается у Адамовича с темой незаслуженно обиженного, высокого по достоинству и чести человека. Как бы оправдываясь, что "орацию" свою ему пришлось составлять без необходимых книг, по памяти, он демонстрирует прекрасное знание библейской символики, сюжетов и притч, умело увязывая их с сегодняшним днём и с конкретным лицом восхваляемого. Митрополита Павла, например, он сравнивает с голубицей, посланной Ноем из ковчега и принесшей масличную ветвь: "преосвященство Ваше, аки от Ноя праведнаго голубица ис ковчега от великаго Государя и от святейшаго Патриарха со царствующаго града Москвы со двема крилома, со царскими рекуще изволением и со светлейшего патриархи благословением, зде в Сибирскую иерархию отпущенна, во место сучца масличнаго мир во устех своих словесному си стаду приносяща". Дважды он ссылается на Иисуса Сирахова, многократно цитирует "апостолские словеси", упоминает широко распространенное в древнерусской литературе изречение пророка Давида об обращении плача в радость / " ныне плач их обращается им в радость..., вечер водворится плач, а заутра радость" /, не говоря уже об избитых стандартных призывах творить праведный суд, ссылаясь на притчи премудрого Соломона, не обижать "сирых", быть "милостивыми" и т.п.

Ведущей темой ораций Симеона остается прославление личности митрополита Сибирского и Тобольского Павла, вступившего на престол после смерти Корнилия, и "большого дьяка" Алмаза Ивановича Чистого, прибывшего в Тобольск вместе с боярином П.В.Шереметевым. Как в первом, так и во втором случае он находит искусный приём сопоставления: в первом случае он сравнивает Павла с Ноевой голубицей, во втором - "прослеживая" премудрость, якобы отразившуюся на лице дьяка - согласно "Физики" Иисуса Сирахова. Заявляя об объективности и непредвзятости своего подхода, автор тем не менее выделяет в объектах восхвале-

ния именно те черты, которые соответствуют типам церковного иерарха и государственного чиновника: в Павле он "видит", "как по писанному преподобен еси господине, незлобив, бескверен, отлучен от грешник"; в дьяке он обнаруживает "мудрость человеческу" - "един еси от премудрых и разумных, господине..." Всё это позволяет оратору ненавязчиво включить в число пожеланий / которые, по правилам, должны заключать панегирик / именно те, которые могут облегчить положение ссыльного протопопа. Митрополиту Павлу он желает сохранить все перечисленные качества, "да не умеет враг на тя и сын беззакония не приложит озлобити тя", и вдобавок к ним стать "равным древним святителем милостивым, страннолюбивым, сиротам и вдовицам заступником и н а м, б е д н ы м н е в о л ь н и к о м, питателем и освободителем " / разрядка наша - Л.Ч./. Большому дьяку, как человеку сугубо светскому да к тому же незнакомому, протопоп подает менее настойчивые, аккуратные советы, постоянно оговаривая, что дьяк и сам всё прекрасно знает. Среди этих советов, прежде всего, пожелание "соблюсти доброе апостольское совещание и от нас, узников, в бедах, теснотах и во узах сущих, аще и незнаемых ти, не отвращайся, аки древле Онисифор апостольский", а затем традиционные пожелания здоровья, мира и благополучия здесь, в Сибири, и столь же благополучного возвращения в Москву /" да не преткнеши о Сибирскаго камене ноги твоея"/. Завершает свою речь "на приезд" Симеон обыгрыванием имени Чистого: " на земли поживи яко по прозвателству чистому, со чистым сердцем..."

Орации Симеона Адамовича интересны прежде всего как образчики входящего в русскую, а в данном случае даже отдалённую от столицы сибирскую литературу, нового жанра[13]. В чём же новизна ? Древнерусская культура богата примерами ораторского искусства, вспомнить хотя бы знаменитое "Моление Даниила Заточника", непревзойденное по образности мысли и языка сочинение XII в. Несмотря на

временные ножницы, разделяющие "Моление" и наши орации, между ними наблюдается много общего: тот же панегирический элемент, ярко выраженный просительный тон обращения, та же концовка с пожеланием безусловного благополучия. Конечно, речи Симеона Адамовича значительно уступают в литературном мастерстве, отточенности стиля, образности речи своему далекому предшественнику, но сходство жизненных ситуаций диктует и сходство логических построений обоих произведений. Но дело не только в этом сходстве. Похожей, на наш взгляд, оказывается общая культурная ситуация, требующая поэтического, "образованного" выражения человеческих переживаний подобного рода. Возрождение придворной культуры светского характера - вот та основа, на которой вырастает общность упомянутых произведений. Почему ссыльный протопоп не прибегнул к простой челобитной, где по традиции пожаловался бы на судьбу, припомнил бы все свои заслуги и попросил бы "пожаловать как Бог на душу положит" ? Почему он избрал путь поэтического осмысления жизни, путь творческий, основанный на правилах риторического искусства, панегирик и "судебное ораторство" ?

Да потому что Симеон Адамович следовал уже сложившейся моде на орации, продиктованной в свою очередь спросом на творческую образованную личность. Протопопу необходимо было обратить на себя внимание церковных и светских властей и для этого был избран способ личного приветствования, ставивший просителя лицом к лицу со своим потенциальным благодетелем и в то же время создающий между ними искусственную и искусно сотканную связь посредством риторического искусства. Избранный путь поднимал автора речей на совершенно новый уровень - он представал не простым просителем, а образованным приверженцем "семи свободных художеств", знатоком и священного писания и "латинских" и "польских" барочных символов и форм. Через орации он демонстрировал свои познания и своё ис-

кусство, а искусство слова в то время было в высокой цене, на что и рассчитывал Симеон Адамович.

Позиция протопопа в выборе жанра, тем ораций, их структуры и стиля продиктована не только курсом риторики, но, в конечном итоге, открытием личности в русской культуре второй половины XУII века[14]. Орации – литературный жанр, как нельзя лучше подтверждающий это открытие. Они предполагают личностный аспект во всех возможных проявлениях: прежде всего раскрывается личность автора-исполнителя, затем личность человека, которому посвящена орация или к которому она обращена. В целом же, орации дают яркое представление о бытующих в культуре того времени общих представлениях о человеческой личности вообще, какие черты включались в идеал, как отражался социальный статус того или иного лица при его характеристике, какие приёмы использовались для создания словесного портрета и т.д. Орации Симеона Адамовича служат убедительным доказательством этого. Как уже отмечаловь, в них многогранно отражена личность ссыльного протопопа, а также его адресатов – митрополита и дьяка, в соответствии с "чином" каждого из них; намечен идеал духовного пастыря и государственного служащего, подчеркнуты основные достоинства, выделяемые в человеке того времени: образованность, начитанность, разумность в сочетании с комплексом религиозных добродетелей, тяга к творчеству и красоте...

С подобных позиций могут быть проанализированы и другие орации второй половины XУII столетия, в особенности Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, Кариона Истомина и др. При всех несомненных различиях, они тем не менее будут рисовать примерно один идеал монарха, церковного деятеля, "совершенного человека" своего времени. Панегирический тон стихотворных и прозаических речей, "слов" поучений и т.п. звучит в унисон с придворной этикетной культурой формирующегося российского абсолютизма.

Примечания

1. ЦГАДА.Ф.196.Оп.I.№ 504. Л.I-3 об.
2. См.: Гаврюшин Н.К, Древнерусский трактат "О человечестем естестве".// Естественно-научные представления Древней Руси. М.,1988.С.220-227.
3 Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М.,1962. Кн.УII.С.201-206, 209.
4. См.: Эйнгорн В.О. Очерки из истории Малороссии в ХУII в. Т.I. М.,1899.С.57-59, 107-108, 109,124,166,229,322,326-327 и др.
5. См.:Голубев С.Т. Отзыв на соч. В.О.Эйнгорна.// Записки имп. Академии наук. Спб.,1902.Т.6.№ 2.С.118.
6. См.: Сумцов Н. К истории южнорусской литературы ХУII столетия. Вып.I.Харьков, 1885.С.55,112.
7. Памятники общественно-политической мысли в России конца ХУ II века.// Литературные панегирики. М.,1983.С.99-100,113-117.
8. Эйнгорн В.О. Иван Андреевич Шматковский, протопоп Глуховский. Киев.1892.
9. Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках.Т.I,СПб., 1884.С.659-660.
10. См.: Алексеева М.А. Жанр конклюзии в русском искусстве конца ХУII - начала ХУШ в.// Русское искусство барокко. Материалы и исследования. М.,1977.С.16.
11. См.: Стратий Я.М.,Литвинов В.Д.,Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.С.11-17.
12. Там же. С.14-15.
13. См.:Елеонская А.С. Новые тенденции в развитии ораторской прозы.// Развитие барокко и зарождение классицизма в России ХУII- начала ХУШ в.М.,1989.С.104-118.
14. См.:Чёрная Л.А. Концепция личности в русской литературе второй половины ХУII - первой половины ХУШ в.// Развитие барокко и зарождение классицизма в России. С.220-232.

Приложение

л.I ПРИВЕТСТВОВАНИЕ[1] славенски, орация ж латински посмерти преставльшагося преосвященнаго Корнилия, митрополита Сибирского и Тоболского, новопоставленному по нем на престол митрополии Сибирское преосвященному Павлу, митрополиту Сибирскому и Тоболскому от неволника ссылнаго Нежинского и Иченскаго протопопа Семиона, бывша в сей малороссийской земле славна и почитаема, ныне же допущением Божиим за умножения безакония от равнодушных и знаемых землян своих по зависти, а не по делу царскому пресветлому величеству оклеветана, заточением в Сибирской земли в первоначалном граде Тоболске со всякою нищетою и нуждою страждуща, но милостивою Христовоя и благородных и благочестивых господ в ту пору в Тоболске владычествующих не презираема, понеже они господа чающе мзди от небеснаго Бога, то дадавца душам и телом своим не по моему достоинству, но по своей христианской милости покоиша мя. Да и сами за сие вечного упокоения со праведными сподобятся, поелику в такой печали сущу, возможно книг не имущому составленна и во двсое митрополитанском

2 в средней храмине пред лицем его святителским во услышание ему, архиерею Божию, и всем тамо предстоящим на воспоминание початку владычествия его, на нынешние и в предидущие часы кто схощет прочесть и послушати, да будет на нем Божие и его архиерейское прощение и благословение. От вышепомянутого протопопа наизусть проповеданна сице[2]:

Попущением Божиим за умножение беззакония живущих на земли, тогда когда общий потоп бяше на лицу земли: Преосвященнейший господине отче Павле Митрополита Сибирский и Тоболский пастырь // и благодетель мой милостивый: праведный Ной посла голубицу, как пишет во книгах Бытия, и посла Ное голубицу ис ковчега и возвратися к нему голубицу имеяше сучец масличный

во устех своих: подобие тому же прилучися притчею рекуще в Сибирском царствии в державе великаго Государя нашего его царского пресветлаго величества: потоп смертный найде и взят душю антецессора святителства вашого блаженныя памяти преосвященного митрополита Сибирского и Тоболского Корнилия, о чом здешние сибирские жители, мужие благочестивии, боящися бога и помнящии святителя, плакашася, что чада по отцу, бяху бо по евангельскому словеси смятени акя овцы, неимущии пастыря. Но ныне плачь их обращается им в радость, по глаголу царствующаго пророка Давида, вечер водворится плач, а заутра радость, понеже преосвященство Ваше, аки от Ноя праведнаго голубица ис ковчега, от великаго Государя и от святейшаго Патриарха со царствующаго града Москвы со двема крилома, со царским рекуще изволением и со святейшаго патриархи благословением зде в Сибирскую иерархию отпущенна, во место сучца масличнаго мир во устех своих словесному си стаду приносяща. Яко Христос прежде, тако преосвященство ваше ныне пришел еси посреде учеников своих, мир дая им. Сего же ради и аз, аще и странен и неволник есмь, но по псалмнику причастник есмь всем боящимся тебе и хранящим повеления твоя, приветствую ти, да на престоле митрополии Сибирскаго царствия, на него же десницею святейшаго патриархи со призыванием от духа Хиротонисан еси, просветится свет твои пред человеки, яко да видевше твоя добрая дела прославят отца твоего иже ес на небесех, да возсияет же во днех твоих правда и множество мира, яко Господне есть с тобою заступление, и святаго стяга ѓиля царя нашего пребывая многа лета, паси стадо Христово по апостолскому словеси не нуждою, но волею и по Бозе, собирай иноверныя язики во овчарню словесную, да будут едино яко же и мы. Своим святительским учением распространяй веру Христову от моря до моря и от рек даже до конец вселенныя. Видением бо паче слуха уверяемся, како по писанному преподобен еси господине незлобив, бескверен, отлучен

от грешник. Должен есмь вперед Бога в троицы славимаго ублагати, да не умеет враг на тя, и сын беззакония не приложит озлобити тя и да сотворит тя // равна древним святителем милостива, страннолюбива, сиротам и вдовицам заступника и нам, бедным неволником, питателя и свободителя, и да вашими святыми архиерейскими молитвами подаст небесный царь Христос господь помазаннику своему великому государю нашему его царскому пресветлому величеству победити врагов и супостатов ныне ратующих, да будет путь их тма иползок; и аггел господен оскорбляя и поганяя их и да потребится православным воинством корень их от земле живых и царство их в бусурманское да испровержется. Вашому же великому святительству да подаст господь многа лета церковь свою снабдевая, паству себе врученную, добре упасши и тех, иже не суть от двора сего к нему Христу приведши; во второе и страшное пришествие глас радостный услышати: Добрый рабе, благий и верный, в мале быс верен, над многоми тя поставлю, вниди, радость господа своего, чего нам, недостойный богомолец, паче же юзник Христов святительству вашому милостивому моему отцу и благодетелю со усердием получити желает .

I слово выделено киноварью.

2-2 слова выделены киноварью.

л.2. Орация на приезд в первоначалный град Сибирскаго царствия Тоболеск з бояоином Петром Васильевичом Шереметевым болшого дьяка Алмаза Ивановича Чистого зсыльным нежинским протопопом Семионом, связанна узами железными в то время будуща, написана 1678.

Исскусныи взыскатели писма святого, государь милостивый Алмаз Иванович, свидения благость человеческую обыкоша познавати: сего ради и аз, аки невежа не своим худоумием, но премудрому Иисусу Сирахови духом святым даннею Фисикою наставлен будуще глаголю ти: яко мудрость человеческу просвещает лице его, прежде аще и не сподобихся видети тя, но многими людми слышах, а ныне видением паче слуха уверихся, яко един еси от премудрых и разумных господине, ибо беседа и лице твоя яви тя о сем творити неложна, совершаются на тебе слова пророческия, яко познан есть издалеча силный языком и разумевый весть в чим ся ползует. К сему ж власность имене твоего со прозвателством Алмаза чистого имееши, а алмаз диалектом полским диамент нарицается, силу в себе имеющий серща человеческия скорбныя обвеселяти и очи мрачные темперовати, сиречь светлостию поощряти. По имени же твоему, государь мой милостивый, тако и житие твое да будет,

л.2 об. понеже милость божия и повеление царское зде тебе во владычестве участие указали имети. Буди ж по Иеву праведному око слепым и нога хромым, не отврати лица твоего от нищаго и от требующаго не отврати очию: по словесем Иисаса Сираха, поелику ти у собеседник твоих возможно изми обидимаго из руки обидящаго; не изнемогай, егда судиши буди сирых, яко

отец и в мужа место матери их и будеши яко сын всявышняго. Да збудется на тебе речение премудраго Соломона в притчах его написанное: умеет праведный суд творити убогим, и нечестивых не разумеет. Припоминай, милость твоя, царствующаго пророка Давида слова, написанные: блажени хранящии суд и творящии правду на всякое время. Не во указ и во научение сия милости твоей глаголю, но яко премудрому по притчам даю тебе вину да премудрейши будеши, а лучше всего сам, милость твоя, знаеш, еже божия и царева исправляти праведно. А одначе не мое, но апостольское доброе совещание соблюди духом святым, живущим в тебе во всякое дело благо. И от нас, узников, в бедах, теснотах и во узах сущих, аще и незнаемых ти, не отвращайся, аки древле Онисифор апостольский. Да за сие первое от страшнаго и отемлющаго духа князем страшнаго паче царей земных Христа бога нашего, второе же от помазанника его, великаго государя нашего его царского пресветлаго величества вся желаемая тобою милостивно получиши. О сем и аз, бедный неволник, на престоле славы седящаго Бога должен молити, да дарует ти со всем твоим благодатным домом зде в Сибирской стране мирно, здраво, благополучно урочное время поживши и воспять благое со похвалением к великому Государю возвращение, в належащом же тамо шествии да заповесть тот же Господь аггелом своим сохранити тя во всех путех твоих, да не преткнеши о Сибирскаго камене ноги твоея , а потом да дарует ти прещедрая десница во троици славимаго Бога неисчетные лета, приумножении чести и славе, на земли поживши яко по прозвателству чистому, со чистым сердцем в прибытках вечнаго небеснаго царствия веселитися. Рабски того, аки неволник и богомолец, милости твоей со усердием желаю.

Е.М.ЮХИМЕНКО

СВЕДЕНИЯ О СОЛОВЕЦКИХ ВЫХОДЦАХ В "ИСТОРИИ О ОТЦАХ И СТРАДАЛЬЦАХ СОЛОВЕЦКИХ" СЕМЕНА ДЕНИСОВА

В ранней истории Выговской старообрядческой пустыни важная роль принадлежит соловецким старцам, покинувшим Соловецкий монастырь во время его осады царскими войсками в 1668-1676 гг. Поморье дало выходцам убежище от преследований и стало местом их проповеднической деятельности в защиту древлего благочестия. Благословение соловецких отцов и непосредственное участие некоторых из них в организации пустыни сообщили старообрядческому общежительству на реке Выг авторитет преемственности[1].

Историческая память и осознание духовной связи с первоучителями старообрядчества подвигли выговцев на собирание, а затем и литературную обработку устных свидетельств и рассказов о поборниках старой веры по всей России и особенно в Поморье. На Выгу был создан цикл исторических сочинений, охватывающий события второй половины ХУП - первой половины ХУШ в. Основу цикла составили написанные в 10-30-е гг. ХУШ в. "Виноград Российский" и "История о отцах и страдальцах соловецких" Семена Денисова и "История Выговской пустыни" Ивана Филиппова.

В "Историю о отцах и страдальцах соловецких" (далее: ИС), центральное произведение цикла, вошло изложение истории Соловецкой осады, представляющее, как удалось установить, достаточно достоверную первую литературную фиксацию многочисленных устных преданий. Важная роль в раскрытии общего идейного замысла сочинения, а именно идеи преемственности Выга по отношению к Соловкам в деле защиты старой веры, отводилась рассказам о соловецких выходцах. Эти сведения во всей их полноте и совокупности до сих пор не подвергались анализу, а тем не менее это представ-

ляется необходимым как для выявления источников, так и для соотнесения ИС с другими выговскими сочинениями, посвященными тем же лицам.

Первым в ряду соловецких отцов, которые "не токмо пустыни, дебри и блата, но и окрест прилежащыя грады и веси благочестия светом научивше и просветивше"[2], Семен Денисов называет инока Епифания. Основные вехи жизненного пути Епифания, о которых упоминается в ИС: пребывание на Соловках, пустынножительство на реке Суне, приход в Москву и последовавший затем "добрый путь страдания", многолетнее "томление" вместе с Аввакумом, Лазарем и Федором в земляной тюрьме, "двократное языка резание" и сожжение в срубе - известны также по другим старообрядческим памятникам, к числу которых относятся автобиография самого Епифания, Житие протопопа Аввакума, записки Аввакума о казнях попа Лазаря, Епифания, дьякона Федора и пустозерской ссылке, Житие инока Корнилия в редакции Пахомия. У Семена Денисова рассказ о Епифании распадается на две части, в чем, на наш взгляд, следует видеть проявление определенного авторского замысла.

Основное внимание Семен Денисов уделяет пребыванию Епифания в пустыни на реке Суне, где инок "многи от окрест живущих во благочестии утверди, многи на путь спасения настави" (с.184), в то время как дальнейшие события в его жизни перечислены настолько кратко, что чрезвычайно затруднительно установить конкретный источник сведений, поскольку Семену Денисову, вне всякого сомнения, были известны все названные выше ранние старообрядческие памятники, освещавшие биографию соловецкого инока. Такой избирательный подход к различным отрезкам жизненного пути Епифания мог быть вызван несколькими причинами. Выговскому автору необходимо было подчеркнуть просветительскую деятельность Епифания в Поморье, и он, видимо, не счел для се-

бя обязательным подробно останавливаться на последующих, более известных событиях его жизни. Возможно также еще одно объяснение. Исторические сочинения Семена Денисова - ИС и "Виноград Российский" - были задуманы сразу как единый цикл, посвященный старообрядческому движению второй половины ХУП - начала ХУШ в., поэтому глава о Епифании в "Винограде Российском", в отличие от ИС, почти не содержит никаких сведений о первых этапах жизненного пути соловецкого инока[3], тогда как страдания Епифания за веру описаны здесь подробнейшим образом, что в полной мере соответствует жанровой природе мартиролога, каковым является "Виноград Российский".

Из письменных старообрядческих памятников, на которые мог опираться Семен Денисов при написании посвященной Епифанию части ИС, сведения о пустынножительстве соловецкого инока содержит лишь его автобиография. Действительно, сам Епифаний писал: "...изыдох от святаго монастыря... в дальнюю пустыню на Суну-реку, на Виданьской остров... И тамо обретох старца именем Кирила... И той мя старец принял к себе в пустыню с великою радостию... И бе со старцем в келии, живяше бес, зело лют". И Епифаний "вольяшным медным образом Богородицы" и молитвами этого беса изгнал[4]. Сравн. ИС: "И на Суне-реце преподобному старцу Кирилу, началнику места, споживе, и ис келии вселившиися бесы молитвами отгна" (с.184).

Весьма существенно для анализа ИС то, что в это произведение вошли сведения, отсутствующие в автобиографическом житии Епифания. Они касаются прореченй старца: "некоему зле живущему последнее жития в добром покаянии, другому же злодею - внезапную и горкую смерть предърече. И... Кирилу хотящую быти скорбь, биение и узы и от места избежание предъглагола, яже вся по времени збышася" (с.184-185). Выяснить источник этих

сведений помогает другой памятник выговской литературы - Кирилло-Епифаниевский житийный цикл, в котором сообщаются аналогичные факты. Когда Епифаний узнал о намерении Кирилла создать монастырь в Виданской пустыни, то он ему предрек: "Приидет бо ти время, яко ни слышати о месте сем восхощеши и приимеши многи скорби и напасти и беды и печали"[5]. В доме некоего христолюбца Тимофея Трифонова Епифаний, согласно выговскому житию, предрек старосте Давыду Куричину, что "отныне при конце он благое житие возлюбит и добре в благочестии с покаянием живот свой скончает и ко Господу отидет"[6]; другому же мужу - подьячему с Олонца - старец сказал: "...Смотри, окаянне, покайся, уже тебе конец приближается и смертное посечение близ и толстое твое козиво треснет, уже не узриши дому своего"[7].

Зависимость двух выговских памятников, содержащих идентичные сведения о Епифании Соловецком, устанавливается без особого труда. С одной стороны, выговское житие Епифания со своими многочисленными подробностями и деталями изложения никак не может восходить к чрезвычайно краткому тексту ИС, но с другой - оно написано позднее сочинения Семена Денисова, из которого выговский агиограф заимствует со ссылкой[8] целые фрагменты (например, описание Никоновых "новин" и рассказ о соловецких событиях)[9]. Как убедительно доказала Н.В.Понырко, в основе Кирилло-Епифаниевского житийного цикла, созданного в период 1731-1740 гг., лежат литературно отредактированные первоначальные черновые записки, зафиксировавшие устные сведения о Кирилле, Епифании и Виталии[10]. По всей видимости, этим же источником воспользовался ранее и Семен Денисов.

Следует отметить, что рассказ ИС о Епифании содержит две детали, не встречающиеся в других памятниках, в том числе в выговском житии соловецкого инока. Семен Денисов сообщает о том,

что Епифаний "из киновии Соловецкия... исшед с единым чернориз-цем" (с.184), в то время как и из автобиографического, и из вы-говского жития следует, что он ушел с Соловков один[11]. Согласно ИС, сбылось предсказание Епифания Кириллу о предстоящих ему "биении и узах" (с.184), тогда как в выговском житии сообщается лишь об "избежании Кириллове от обители его прешествия ради гонителей"[12], последующем разорении пустыни и переселении Кирилла в Выговскую пустынь. Если в последнем случае и можно объяснить появившееся у Семена Денисова упоминание о "биении и узах" Кирилла как риторический прием, то сообщение о чернорizце, который вместе с Епифанием покинул Соловки, может восходить к первоначальным черновым записям, которые, как доказала Н.В.Понырко, в Кирилло-Епифаниевский житийный цикл вошли не полностью[13].

Все три произведения - ИС, "Виноград Российский" и выговское житие Епифания - указывают одну и ту же дату казни пустозерских узников: Великий пяток 7189 (1681) года[14]. В выговском житии Епифания, составители которого заимствовали из "Винограда Российского" целые фрагменты текста, в том числе и с датой кончины пустозерских узников, имеется любопытная ссылка на источник: "Аще и не весма укрепляюся о сем, но обаче полагаю в судбы Божия, понеже не от своего смышления какова показах, но что слышах, то и написах зде. Слышах от многих боголюбивых мужей,беседовавъших о отцех, скончавшихся в Пустозерском городке, како они скончашеся" (подчеркнуто нами. - Е.Ю.)[15]. Видимо, к этому устному источнику восходит и дата казни Аввакума, Епифания, Лазаря и Федора: несмотря на допущенную ошибку в годе (1681 г. вместо 1682), совершенно точно назван день - Великий пяток. Действительно, казнь состоялась 14 апреля 1682 г.[16], а Пасха в этом году приходилась на 16 апреля[17].

К рассказу о Епифании весьма близко по своему характеру повествование о Савватии Соловецком.

Под соловецкими документами 1666-1667 гг. имеются подписи нескольких лиц по имени Савватий[18], но в "Росписи Соловецкого монастыря чернцам и мирским людем, которые в монастыре к мятежу пущие заводчики", составленной по сказкам старцев, высланных из обители 18 июня 1669 г., среди 102 указанных соловлян нет ни одного по имени Савватий[19]. В этой связи наиболее вероятно предположение о том, что упоминаемый Семеном Денисовым Савватий покинул монастырь в самом начале восстания. Одно из посланий протопопа Аввакума, относящееся к начальному периоду пребывания протопопа в Пустозерске, т.е. к концу 1660-х - началу 1670-х гг.[20], адресовано "отцам в Поморье" Савватию, Евфимию, Тимофею и Авксентию, которые названы "четвероконечной колесницей огненнаго течения"[21]. Возможно, один из адресатов послания и есть соловецкий выходец Савватий, поскольку, как сообщает Семен Денисов, он занимался широкой пропагандой старообрядчества в Поморье и, видимо, постригал в иночество: "по многим пустыням и местом ходя, многия в благочестия законех пребывати утверди, многия иноческому житию наказа" (с.185).

В ИС рассказывается о поведении Савватия на молитве: в своем общении с Богом он не отвлекался ни на что постороннее ("шум и мятеж яковый или говор необычен человеческий" - с.185). Несомненно, эти подробности восходят к устному источнику.

На последнем периоде жизни Савватия - приходе в Москву, подаче челобитной в защиту старых обрядов вместе с Никитой Суздальским ("Пустосвятом") и иноком Сергием, участии в прениях о вере в Грановитой палате в присутствии царской семьи и высших духовных властей - на этих событиях Семен Денисов почти не заостряет читательского внимания, он лишь скупо сообщает о том,

что "в I90(I682)-м годе к Москве шед с Никитою священником и с прочими о благочестии мьного подвизався, ят бысть" (с.I85). В то же время в "Винограде Российском" эта часть биографии Савватия описана достаточно подробно[22]. Возможно, выговский автор опирался на сохранившиеся в народной памяти предания о "темничном злострадании" и "конечном главоусечении" Савватия (эта версия излагается и в ИС, и в "Винограде Российском"), тогда как Савва Романов, очевидец и участник событий, сообщает лишь о том, что "Никите священнику главу отсекоша, а отца Сергия в Ярославль заточиша и прочих отцев по различным монастырям разослаша"[23]. Следует отметить, что, по свидетельству Саввы Романова, во время стрелецкого бунта в народе читались "соловецкие тетрати"[24].

В ИС вошел рассказ об Игнатии Соловецком, сыгравшем видную роль в истории поморского старообрядчества второй половины ХУП в. Семен Денисов сообщает, что Игнатий был в Соловецком монастыре дьяконом и екклисиархом, т.е. уставщиком (с.I85). Из подписей под соловецкими документами I666-I667 гг. следует, что в монастыре было два старца по имени Игнатий: один уставщик чернец, другой - дьякон[25]. Эти же источники позволяют сделать вывод о том, что дьякон Игнатий не подписывал Четвертую соловецкую челобитную, составленную в сентябре I667 г., т.е. в это время его уже не было в монастыре. Этот вывод находит подтверждение в небольшом предисловии к выпискам из Челобитной дьякона Игнатия царю Федору Алексеевичу в сборнике второй половины ХУШ в.: "Сей отец Игнатий вышел из Соловецкаго монастыря в лето I75"[26], т.е. в период с сентября I666 г. по август I667 г. Покинув Соловки, Игнатий около 20 лет проповедовал старообрядчество в Поморье, преимущественно в обонежских и каргопольских пределах, а также "Выгорецкия пустыни дебри и блата благочестивыми насади жительми" (с.I85-I86).

Надо полагать, что при написании ИС Семен Денисов использовал как рассказы самого Игнатия (например, о пророчении ему соловецкого юродивого Гурия - с.158)[27], так и воспоминания о нем людей, непосредственно с ним общавшихся, таких, как инок Корнилий[28], Емельян Повенецкий[29], Даниил Викулин[30], Андрей Денисов[31]. К такого рода устным источникам восходят, видимо, сообщения о чрезвычайно похвальном отзыве об Игнатии одного из "новолюбителей" (с.185), о его житии "воздержном и безстрастном" (с.186), о "прозорливом даре" (с.186). Примечательно, что о тех же пророчествах Игнатия Соловецкого, только гораздо более пространно и детально, рассказывается в "Истории Выговской пустыни" Ивана Филиппова[32].

Крайне скупо Семен Денисов говорит о главном подвиге Игнатия - организации Палеостровской "гари" 1687 г., в которой погиб и он сам (с.158, 186). Краткость рассказа ИС не может быть объяснена отсутствием источников, поскольку предания об этом крупнейшем на Севере России самосожжении были хорошо известны в Поморье[33], и тем более на Выгу, тесно связанном с предводителями и участниками двух Палеостровских "гарей"[34]. Основанный на устных источниках рассказ о самосожжении 4 марта 1687 г. (в том числе изложение чуда о отце Игнатии) содержится в "Истории Выговской пустыни"[35]. Вероятно, стремясь соблюсти общую структуру сочинения и пропорциональность его частей, Семен Денисов был вынужден кратко пересказывать бытовавшие на Выгу устные предания о соловецких выходцах, и в частности об Игнатии.

За рассказом об Игнатии Семен Денисов помещает краткое повествование о Германе Соловецком, организаторе второй Палеостровской "гари". Оно также основано на устных источниках.

Сохранившиеся исторические документы позволяют не только установить личность этого соловлянина, но и выяснить его роль

в соловецких событиях. Семен Денисов указывает, что Герман "в Сумстем острозе темничьная узоношения целое летообхождение с блаженным отцем Пиминном претерпев, свобожден бысть" (с.186). Следственное дело о "воровском" письме Ивана Захарьева содержит расспросные речи соловлян, сидевших с ним в Сумском остроге в одной тюрьме, в том числе показания чернецов Пимена и Григория, а также чернеца Германа Коровки[36]. Видимо, этот последний (в росписях тюремных "сидельцев" 1669-1674 гг. значился только один чернец по имени Герман) и был известен на Выгу как Герман Соловецкий.

Соборного старца Германа Коровку вместе с отцом и братом называли в числе "к мятежу пущих завотчиков" многие из тех, кто был выслан из Соловецкого монастыря 18 июня 1669 г.[37] После прихода к власти более умеренной партии 8 сентября 1669 г. из монастыря вместе с бывшим келарем Азарием и служкой Фаддеем Бородиным "с товарищи" (всего 37 человек) был изгнан и Герман Коровка[38]. В Сумской тюрьме Герман просидел до лета 1674 г., причем некоторое время действительно с чернецом Пименом, который пробыл в заключении с 1670 г. по 23 июля 1672 г., т.е. не более полутора лет. После принесенного раскаяния оставшиеся 16 высланных соловлян, в том числе келарь Азарий, "соборный старец Герман", бельцы Фаддей Бородин и Елеазар Алексеев, были разосланы в северные монастыри - Крестный и Николо-Корельский[39]. Видимо, Герману удалось покинуть тот монастырь, куда он был направлен "для истинного уверения"; он поселился в пустыни в Олонецком уезде, где к нему присоединился Василий (позднее в иночестве Варлаам) Быков[40]. К рассказам Варлаама Быкова и восходит довольно подробное повествование об этом периоде жизни Германа в "Истории Выговской пустыни". Иван Филиппов сообщает, что Герман и Василий Быков из Андоморецкой или Водлозерской пустыни перешли

в Выговскую, к Тамбичьозеру, где, поставив келью, "живяху пустынным нужным житием". По доносу пудозерского попа они были схвачены и посланы "за крепким караулом в Новгородский разряд", после допросов отправлены под начал Герман в Хутынский монастырь, Василий Быков - в Антониево-Сийский, откуда они через год сбежали и продолжили совместное скитание по Выговской пустыни[41].

Определенными сведениями об этом периоде жизни Германа Соловецкого, возможно из того же устного источника, располагал и Семен Денисов, поскольку в ИС он замечает, что Герман "в Нове-. граде темничным озлоблением томлен и милостию божиею... чюдне избавлен" (с.186). Как и в случае с Игнатием Соловецким, Семен Денисов лишь упоминает о второй, возглавленной Германом Палеостровской "гари" 23 ноября 1688 г., не останавливаясь на подробностях этого события, которые не могли остаться для него неизвестными (см. их фиксацию в "Истории Выговской пустыни").

Согласно старообрядческому преданию, р первой Палеостровской "гари" приняли участие 2700 человек, во второй - 1500. Эти цифры приведены и в ИС (с.158, 168), и в старообрядческом Синодике[42], и у Ивана Филиппова[43]. Сведения документальных источников относительно числа палеостровских "самосожженцев" разноречивы. 2 февраля 1687 г., т.е. за месяц до "гари", митрополит Новгородский и Великолуцкий Корнилий доносил царю, что "в Олонецком уезде в Палеостровском монастыре поселилися жить воры церковные расколники чернец Игнашко да Олонецкого уезда Повенецкого рядку житель Омелка Иванов да Вяжицкого монастыря Толвуйского погоста крестьянин Овдейко Алексеев да и ними мужеска и женска полу с 1200 человек с оружием, с пушкою и с пищалми и с копьи и з бердыши"[44]. В отписке 1700 г. палеостровский игумен Кирилл сообщал, что в 1687 г. "простолюдинов мужска и женска пола з две тысечи человек... згорели все без остатку"[45]. Во вто-

рой "гари", по свидетельству новых палеостровских насельников, пострадало около 500 человек[46]. Мартемьян Никифоров Ивантеев, проживший около 8 месяцев на Выгу, в извете указывал, что "простых малознающих людей в тех в двух скопах пожгли с три тысечи человек"[47]. Инок Евфросин, автор трактата против самосожжений, указывал, что в первой "гари" погибло 2500 человек, во второй более 2000[48]. Эти сведения наиболее близки к цифре, сообщенной Семеном Денисовым, хотя указания других источников также более или менее сравнимы с ИС.

С волной самосожжений, прокатившейся по Поморью в последние два десятилетия ХУП в., связана деятельность еще одного соловецкого выходца - Иосифа Сухого.

Отрезок жизни Иосифа, связанный с Соловецким монастырем, освещен в ИС весьма кратко: "доволна лета во обители Соловецте поживый", Иосиф просидел целый год в темнице Сумского острога вместе с отцом Пименом, потом "съвобожден бысть" (с.186). На основании документального материала удается установить, что судьба Иосифа во многом схожа с судьбой Германа Коровки. Иосиф, как и Герман, входил в число единомышленников келаря Азария[49] и вместе с ним был выслан из монастыря 8 сентября 1659 г.[50]; пробыл в заключении в Сумской тюрьме по крайней мере до начала 1674 г.[51]. Входил ли он в число раскаявшихся тюремных "сидельцев" или ему удалось бежать из Сумского острога, как, например, Никите Троетчине и Алексею Петрову[52], неизвестно.

Центральными эпизодами в дальнейшей биографии Иосифа Сухого, ставшего активным проповедником старообрядчества в Поморье, являются его участие в Дорской и организация Пудожской "гари".

Семен Денисов сообщает, что проповедовавший в Каргопольских пределах Иосиф "в пустыни Дорстей во время гонения, собрався со множеством народа на скончание, коварством воинов жив ух-

ващен и во град Каргополь свезен, многая томления, узы, темницы и раны за непристатие к новинам претерпе. И от всех сих благодатию божиею избавлен бысть" (с.186).

Совпадающий в основных чертах с версией Семена Денисова рассказ об Иосифе Сухом в "Истории Выговской пустыни" более пространен и насыщен подробностями. Согласно Ивану Филиппову, Иосиф присоединился к собранию Андроника Нижегородского (впоследствие названного Дорским; ему посвящена одна из глав "Винограда Российского"); Игнатий Соловецкий, знавший Иосифа, написал ему. "писмо своеручное... не веляше ему в том собрании бнти и глагола: "Не на ползу ти будет, отче""[53]. Но Иосиф не послушался совета Игнатия. "Запор" в Дорах продолжался около полугода. Когда же присланная воинская команда приступила к часовне, то затворившиеся в ней старообрядцы зажглись. Однако стрельцам удалось предотвратить самосожжение, большая часть людей осталась в живых. Подробное описание этой Дорской "гари", безусловно опирающееся на свидетельства очевидцев, вошло в "Историю Выговской пустыни" Ивана Филиппова[54] и "Отразительное писание" Евфросина[55]. Обнаруженный в фонде Новгородского приказа комплекс документов о Дорских "гарях" 1683-1684 гг.[56] позволяет подтвердить точность старообрядческих преданий об этом событии.

По новонайденным документальным материалам прослеживается и дальнейшая судьба Иосифа Сухого. 16 февраля 1684 г., четыре дня спустя после неудачной попытки самосожжения, спасенные из огня старообрядцы (90 человек) были отправлены для следствия в Холмогоры[57], "а для сыску оставлено в Каргополе 4 человека", среди которых был и соловецкий старец Иосиф[58]. 3 марта 1684 г. они были переданы "с роспискою" духовным властям[59]. 22 марта того же года новгородский митрополит Корнилий сообщал в Москву: "А досталных де расколников, которые были у него, Федосея (проводив-

ший розыск в Дорах подполковник московских стрельцов Федосей Козин. - Е.Ю.), в Каргополе для розыску, старца Иосифа да белцов Антошку Евтифеева, Коземку Иванова, старицу Ираиду, вдову Степанидку Иванову дочь отдал он ему, священнику Никите, да каргополскому поповскому старосте, и те де расколщики старец Иосиф с товарыщи святей церкви принесли повиновение и впредь обесщались расколу не чинить, и для подлинного свидетелства и исправления в вере розосланы оне под началы: старец Иосиф в Спаской монастырь в Строкину пустыню и отдан черному священнику Ипатию..."[60]. В Москве по отписке новгородского митрополита было принято решение: "буде тот старец с товарыщи и старица непущие были в том расколе и в воровстве завотчики и повиновение ныне они церкви божии принесли истино, а не ложно, и их ис-под начала свободить на поруки"[61].

В этой связи следует обратить внимание на различия в рассказах Семена Денисова и Ивана Филиппова о данном эпизоде. Выговский историк не скрывает того, что не располагает точными сведениями: был ли Иосиф выкуплен, отпущен или убежал и откуда - с Холмогор или из Каргополя, - хотя допускает возможность отказа соловецкого старца от старой веры[62]. Семен Денисов, напротив, говорит определенно, что Иосиф принял страдания за веру ("узы, темницы и раны") и "благодатию божиею избавлен бысть" (с.186). В то же время в ИС содержится точное указание на то, что Иосиф был отвезен в Каргополь, а не на Холмогоры.

Продолжая проповедь древлего благочестия в обонежских пределах, Иосиф организовал другую "гарь": "в лето 7200 (1692) в Пудожстей волости, со множеством народа собрався от наезда воинскаго, сам убо от воинов, обличающь новины, их пулею устрелен... Прочии же огнем скончашася, числом суще яко тысяща двесте душ" (с.186). Семен Денисов излагает в ИС те же сведения

устного характера, которыми воспользовался и Иван Филиппов, пересказавший их более подробно. Сравн. вошедший в "Историю Выговской пустыни" рассказ о гибели Иосифа: "Отец же Иосиф, вышед на хоромы на кровлю, на руках имущи образ Спасителев, нача с ними (гонителями. - Е.Ю.) о вере стязатися и стязашася весь день близ вечера... Они же не могоша против стояти и терпети обличения Иосифова, стрелиша по нему из мушкетов и убиша его"[63]. В отличие от Семена Денисова Иван Филиппов датирует Пудожскую "гарь" 12 августа 1693 г. (что подтверждается документально) и сообщает лишь приблизительную цифру погибших ("числом к другой тысящи несколько")[64]. Описание Пудожской "гари", вошедшее в официальные документы, содержит намек на перестрелку между старообрядцами и посланной для их поимки воинской командой,[65] поэтому у нас нет пока оснований усомниться в правдоподобии выговской версии гибели Иосифа Сухого. Близки к истине и указания выговских авторов на количество участников "гари" - около тысячи человек[66].

Трудно назвать причины, побудившие Семена Денисова умолчать о дальнейшей судьбе неоднократно им упоминавшегося "достославного" соловецкого старца Пимена (см.: с.164-165, 186), возглавившего самосожжение более тысячи человек в Березовом наволоке в августе 1687 г. Старообрядческие предания об этом соловецком выходце подробно изложены Иваном Филипповым[67].

После повествования об организаторах крупнейших поморских самосожжений 80-х - начала 90-х гг. ХУП в. Игнатии, Германе и Иосифе Семен Денисов помещает рассказы о соловецких выходцах, прославившихся своим богоугодным житием.

Таков Евфимий, сведения о котором вошли также в другое выговское сочинение - "Житие Иоанна Филипповича", написанное во второй половине ХУШ в. Рассказы о Евфимии в ИС и "Житии" вполне

3-113

самостоятельны и независимы друг от друга, но обе эти версии имеют точки пересечения между собой.

Семен Денисов лишь упоминает о том, что богоизбранность Евфимия была явлена уже "зачатием и рождением чудным" (с.186). В "Житии Иоанна Филипповича" рассказ о жизни Евфимия вплоть до конца 70-х гг. ХУП в. вложен в уста самого Евфимия, который, в частности, говорит о себе ("старец Евфимий о себе тайну открывает"), что "еще во утробе матерни бывши в собрании церковнем во время божественныя литургии херувимской песни три краты сотвори молитву Исусову... во ус(лыш)ании всем предст(оящим)"[68].

В ИС сообщается, что Евфимий в 12 лет постригся и "доволно во инех монастырех обучился, таже в Соловецтей киновии многа лета богоугодным житием препроводи" (с.186). Версия "Жития Иоанна Филипповича" выглядит несколько по-другому: Евфимий, уйдя из дому, вместе со своим старшим братом поселился в пустыни "в поморской стране на некоем пустом острове", через некоторое время ему было видение идти в Соловецкий монастырь, что он и сделал, но на Соловках ему пришлось пробыть недолго ("бывши тамо немногое время")[69].

Оба рассказа полностью совпадают в сообщении о времени выхода Евфимия из Соловецкой обители. ИС: "во время обстояния, со инеми отцы на брег моря изшед" (с.186-187). Сравн. "Житие Иоанна Филипповича": "...вскоре по моем пришествии и онамо жительствующии вси учинились под принуждением новопроизникшаго (предания)... На что они при общем своем собрании и учиниша такий тогда совет, что как кто изволит: или тут во обители в неприятии новостей страдать до смерти, или втти в пустынная места"[70].

В "Житии Иоанна Филипповича" подробно рассказывается о судьбе Евфимия после выхода из монастыря: после 1676 г. он был пойман в пустыни, "свезен под крепким караулом в Москву", после

различных мучений "сослан бысть в Новъград" и опять "при жестоком истязании мучим", затем сослан "в ссылку во Олонецкой уезд в Шуйских погостах в монастырь", откуда вскоре "от некоих боголюбцев искуплен" и вновь продолжил скитания по пустыням[71].

Этот период жизни Евфимия остался, видимо, неизвестным Семену Денисову, поскольку в ИС рассказано лишь о том, что по выходе из Соловков "первее в Помории пустыню житием испытав, таже в Олонецтем уезде на острове Виданския волости по откровению божию... осмолетнее время препроводи" (с.187). Автор ИС в отличие от позднейшего выговского агиографа особо подчеркивает подвиги пустынного жития Евфимия: сухоядение, неношение теплой одежды, за что "и благодать от Бога провидети предбудущая приим: о наводнении реки и о нанесении леда великаго на Виданскую волость предрече" (с.187). В "Житии Иоанна Филипповича" это пророчество не связано с конкретным местом, но изобилующий подробностями рассказ о данном пророчении[72] позволяет предположить, что в основе обеих версий лежит конкретный факт предсказания Евфимием наводнения реки. Скупые сведения ИС о том, что Евфимий "многим напред хотящая быти предрече" (с.187), также подтверждаются изложенной в "Житии" историей пророчества будущего Ивану Филиппову[73]. К этому же периоду Семен Денисов относит двукратное заточение Евфимия в темницу и его освобождение[74].

Семен Денисов, видимо, не знал (или не счел нужным изложить) обстоятельств кончины соловецкого инока, о которой в ИС сказано весьма кратко: "таковым доброжитием пребыв время доволно, преставися ко Господу" (с.187). В "Житии Иоанна Филипповича" преставлению Евфимия посвящена целая глава, повествующая о том, как находившегося при смерти ослепшего Евфимия хотел причастить никонианский поп, но старец воспротивился и в древлем благочес-

тии, "страдалчески соверши подвиг", скончался[75].

В оба рассматриваемых памятника вошел рассказ об обретении через 8 лет после смерти нетленных мощей Евфимия:

ИС	"Житие"
По осмолетии же преставления его гробокопатели, по случаю гроб его окопавъше, честное тело его и ризы, в нихже положися, и гроб, вся цела и нетленна, яко нова, обретоша (с.187).	Случися же на оном месте чрез осмь лет для другаго мертвеца копать яму, и разрывше гроб, в немже опочиваше блаженный Евфимий, дерзнуша же оной и роскрыть и видяще его ничем нетленна и со одеждами, в коих бе бысть погребен[76].

Отсутствие текстуальной связи между приведенными отрывками позволяет говорить лишь об общем устном источнике этих рассказов. Несмотря на то, что повествование о жизни Евфимия (за исключением рассказа об обретении мощей) в ИС и "Житии" опиралось на разные устные источники (Семен Денисов описывал жизнь Евфимия в Виданской волости со слов самого старца - "яко сам поведа"; позднейший выговский агиограф опирался, скорее всего, на воспоминания Ивана Филиппова, в доме которого Евфимий жил некоторое время и с которым много беседовал), основные эпизоды биографии соловецкого выходца Евфимия нашли отражение и в том, и в другом произведении.

Отсутствие в известных в настоящее время документах и старообрядческих литературных памятниках сведений о соловецких выходцах священноиноке Павле, дьяконе Серапионе и служке Логгине не позволяет проанализировать посвященное им повествование, вошедшее в текст ИС. Следует лишь отметить, что эти "преподобнии и знаменоносснии" отцы прославились своим подвигом пустынножительства, безмолвным и "аггельским живуще житием" сначала на Соловецких островах, затем на острове Великий, близ Ковды (с.187). Семен Денисов, видимо, опирался на рассказы окрестных жителей,

а также ковдинских рыбаков, беседовавших с отцом Павлом на острове Великий[77].

Судьба соловецкого старца Геннадия Качалова нашла отражение как в документальных материалах, так и в ряде литературных сочинений, что дает возможность выяснить источники и определить полноту сведений о Геннадии Качалове, вошедших в ИС.

О соловецком периоде жизни Геннадия Качалова Семен Денисов сообщает лишь то, что он входил в число соборных старцев (с.188). Из документов же следует, что этот период был для Геннадия Качалова далеко не безмятежным. Он принимал активное участие в возбуждении соловецкой братии против архимандрита Варфоломея. В 1666 г. была написана челобитная с обвинением архимандрита Варфоломея "во всяком монастырском безчинстве, а складывали де тое челобитную, - показывал черный дьякон Тихон, - соборные старцы Генадей Качалов, Ефрем Каргополец, Александр Стукалов, Иона Брызгалов", Герасим Фирсов и другие[78]. Архимандрит Варфоломей в это время был в Москве, и келарь Савватий Обрютин "за то велел посадить в тюрму соборных старцов Ефрема Каргополца да Генадья Качалова, Александра Стукалова, и сидели с неделю"[79]. Архимандрит Варфоломей на своих противников бил челом царю[80]. "Для сыску" по этому делу на Соловки в начале 1667 г. был направлен стольник А.С.Хитрово, который заключил в Сумской острог "главных заводчиков", в том числе и Геннадия Качалова[81], посланного к тому времени приказным старцем в Суму[82]. Покинув Сумской острог в июле 1668 г., А.С.Хитрово повез в Москву и "колодников"[83].

В общих чертах эти события изложены в более позднем выговском сочинении под названием "Краткое сказание о ревности и подвизех духовных преподобнаго отца Генадия, жившаго при речке, зовомей Немена"[84]. Согласно этому произведению, дальнейшая судь-

са Геннадия Качалова выглядит следующим образом: он был заточен в Ново-Спасский монастырь в Москве, откуда "ангела божия наставлением в видении... изведен бысть", поселился в пустыни близ реки Тихвины (после 1676 г.), где был пойман, отвезен в Новгород, затем "оземствован" в Духов монастырь под Новгородом. В заточении Геннадий провел три года, оказался на свободе благодаря "ползодателной козни" своего единомышленника Агапия Болотникова, который и переправил соловецкого старца в Выговскую пустынь[85].

В ИС события жизни Геннадия Качалова до прихода на Выг изложены иначе: "Сей многия грады и пустыни обшед и в Нижнем Новеграде пойман, нужду уз, темницы и ран терпя, аггельским явлением чюдне свобожден бысть. Таже на Тихвине, 12 лет в пустыни пожив, образ спасения и древлецерковнаго благочестия многим показа" (с.188).

На Выгу Геннадий жил сначала в келье Кирилла Сунского "близ Огорелыши", затем перешел на речку Рязанку в келью Емельяна Повенецкого и в конце концов поселился "близ Немены в месте, именуемом ныне Бор"[86].

Геннадий Качалов, как пишет Семен Денисов, был отмечен особым даром слезоточения на молитве: "никоего же пения без слез препровождаше... яко многажды в забытие прихождаше от многаго хлипания" (с.188). Это устное предание нашло отражение и в других выговских литературных памятниках, например в "Кратком сказании": "елико от старости деля, толико и повсечастного плача ради лишистася очи его света"[87]. Наиболее близко к ИС сообщение "Истории Выговской пустыни": "Муж благ таков бяше отец Генадий, яко аще на молении стояше, всю землю слезами омакаше. Таков сей дар даде ему Бог, яко всегда плакати или на молении, или книгу читая, или кого людей поучаше, всегда плакаше, слезы от очию

его, аки река, исхождаше"[88].

О чудесном преставлении Геннадия Качалова сообщает не только ИС ("не возлег на одре, ниже простерся, но седя и молитвенное правило Богу возсылая, душу Богу предаде" - с.188), но и "Краткое сказание", содержащее рассказ о том, как вдова Мария, "во внутреннюю келию вшедши, обрете старца ко святым образом лицем седяша, светла же видением, правую руку имуща на крестное знаменование сложену двема персты, левою же рукою четки держащи"[89].

Геннадию Качалову как одному из первых выговских жителей (умер в декабре 1696 г.) был посвящен целый ряд сочинений: уже упоминавшееся "Краткое сказание о ревности и подвизех духовных преподобнаго отца Генадия"[90], содержащее исключительные подробности о жизни соловецкого старца, почерпнутые автором из рассказов "прежде бывших зде древних обитателей"; "Повесть о иноке Генадии Качалове", представляющая собой переделку, главным образом сокращение, "Краткого сказания", предпринятую по случаю моления на могиле старца[91], а также две службы[92]. Сведения об этом соловецком выходце вошли также в "Историю Выговской пустыни" Ивана Филиппова[93].

В сравнении с названными литературными памятниками, опирающимися, как и ИС, на устные предания о Геннадии Качалове, бытовавшие в старообрядческой среде, особенность подхода Семена Денисова к изложению биографии соловецкого инока очевидна: если автор ИС и умалчивает об участии Геннадия Качалова в соловецких событиях и, видимо, не вполне точен в рассказе о дальнейшей судьбе старца, то повествование о жизни Геннадия на Выгу более пространно и содержит такие детали, которые могли быть известны лишь людям, близко его знавшим.

Анализ вошедших в ИС рассказов о соловецких выходцах позво-

ляет отметить ряд особенностей творческого замысла автора и его подхода к источникам.

Не вызывает сомнения, что Семен Денисов, излагая историю соловлян, проповедовавших древлее благочестие в Поморье, опирался исключительно на устные источники, которые затем и в большинстве случаев гораздо полнее использовали и другие выговские книжники, в частности Иван Филиппов, авторы Кирилло-Епифаниевского житийного цикла и "Краткого сказания... о отце Генадии".

Вошедшие в ИС рассказы о соловецких выходцах отличаются краткостью. Прежде всего в этом сказалось соблюдение автором предписываемой канонами выговской литературной школы строгой соразмерности частей произведения. Семену Денисову приходилось сознательно идти на краткий пересказ известных ему легенд и преданий: "И о оставших убо и (о) оземствованих отцех толико, елико от соживущих им слышавше, не вся, но отчасти (из) знаменитых, слова долготы убегающе, написахом" (с.189).

Поскольку Семену Денисову приходилось сокращать, а следовательно выбирать сведения из имевшихся в его распоряжении устных источников, то в повествовании о соловецких выходцах должны были отразиться принципы этого отбора.

Прежде всего следует отметить фрагментарность данных рассказов. В ряде случаев выговский автор отказывается от подробного описания основных подвигов своих героев, тех подвигов, которые прославили их в старообрядческом мире и не могли остаться неизвестными Семену Денисову. Чрезвычайно краткое упоминание о главных событиях в жизни Епифания и Савватия заставляет предположить, что уже при написании ИС Семеном Денисовым вынашивался замысел создания более обширного исторического сочинения, посвященного старообрядческому движению второй половины ХУП - начала ХУШ в. Весьма немногословны и рассказы о поморских "гарях",

организованных соловецкими старцами Игнатием, Германом и Иосифом, что может быть объяснено тем, что проповедь самосожжения не пользовалась популярностью у выговских наставников первой трети ХУШ в., направлявших все свои усилия на упрочение и дальнейшее процветание Выговской пустыни как старообрядческого экономического, культурного и религиозного центра.

При определенной схематичности и краткости (в смысле фиксации биографических сведений) рассматриваемых рассказов почти в каждый из них Семен Денисов вводит эпизоды, свидетельствующие о богоугодном и добродетельном житии соловецких старцев, описывает их пустынножительство и проповедничество, "житие воздержное и безстрастное", за что они были награждены даром проповедничества и посмертными знамениями. Эта особенность связана, на наш взгляд, с дидактической направленностью ИС, стремлением автора представить образцы для подражания выговцам, которые в новых исторических условиях свою преданность заветам отцов могли доказать уже не страданием за веру, а своим богоугодным и добродетельным житием. В заключительном панегирике соловецким отцам Семен Денисов призывает своих читателей и слушателей: "Подражаим мироотвержения очищенное, иночества благообученое, общежительства благолепное, благочиние благолюбезное изрядъство. Наконец, и веры, и жития, и благоговеинства онех всеусердни ревнители будем" (с.191).

При анализе вошедших в ИС сведений о соловецких выходцах следует учитывать и некоторые особенности имевшихся в распоряжении Семена Денисова устных источников. Возможно, ему к моменту написания ИС была известна лишь часть преданий и легенд, которые во всей полноте отложились в более поздних выговских литературных памятниках. В таком случае находит свое объяснение ряд несовпадений в изложении событий в ИС и других выговских

сочинениях о соловецких выходцах.

В то же время в повествование Семена Денисова было включено описание отдельных черт реального облика и поведения некоторых соловецких старцев, в частности Савватия, Евфимия, Павла, Серапиона, Логгина, Геннадия Качалова. Эти подробности, очевидно, восходят к рассказам людей, близко знавших соловецких выходцев или бывших их келейниками ("соживущих им", как замечает сам Семен Денисов). Для авторов других выговских сочинений, более поздних по своему происхождению, эти черты жизни соловецких выходцев уже не представляли такого исключительного интереса. Таким образом, можно предположить, что ИС представляет собой наиболее раннюю литературную фиксацию устных преданий и рассказов о соловецких старцах, после разгрома монастыря проповедовавших древлее благочестие в Поморье.

Примечания

I. Подробнее см.: Юхименко Е.М. Соловки и Выг: связь и преемственность // Россия ХУП-XIX вв.: Материалы и исследования /Труды ГИМ (в печати).

2. Повесть об осаде Соловецкого монастыря // ПЛДР. ХУП в. Кн. I. М., 1988. С. 184. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте после цитаты.

3. В "Винограде Российском" Семен Денисов сообщает, что Епифаний после 50-летнего пребывания в Соловецкой киновии "из обители исходит и, по многим пустыням ходя, наконец царствующаго Россиею града достизает" (Денисов С. Виноград Российский. М., 1906. Л. 31 об.).

4. Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975. С.82-84.

5. РГБ. Ф.98 (Егоров). № 1137. Л.369. См. также: л.320 об.

6. Там же. Л. 370.

7. Там же. Л. 370 об. - 371.

8. Обширное цитирование ИС в одном месте Жития сопровождается прямой ссылкой: "Сие все оставляю повествовати Соловецкой истории" (Там же. Л.359).

9. См.: там же. Л.357 об.-359 об., 83 об.-85, 372 об.-374.

10. Понырко Н.В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе // ТОДРЛ. Л., 1974. Т.29. С.154-169.

11. См.: Пустозерский сборник... С.82; РГБ. Ф.98.№ 1137. Л.359 об.

12. РГБ. Ф. 98. № 1137. Л.333-334 об.

13. Понырко Н.В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл... С.166.

14. См.: ИС. С.185; Денисов С. Виноград Российский. Л.33 об.; РГБ. Ф.98. № 1137. Л.379 об.

15. РГБ. Ф.98. № 1137. Л.379 об.-380. Подчеркнутые нами слова были добавлены Иваном Филипповым при окончательной обработке текста (см. черной список: БАН. Друж. 999. Л.109 об.). В выговском житии рассказ о кончине Епифания насыщен такими подробностями, которые в сочинение Семена Денисова не вошли (см.: РГБ. Ф.98. № 1137. Л.380-380 об.).

16. Малышев В.И. Материалы к "Летописи жизни протопопа Аввакума" // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 320.

17. Туркестанов Н. Сокращенный словарь на тысячу лет (900-1900). СПб., 1868. С.87.

18. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И.Субботина. М., 1878. Т.3. С.154 (сказка 6 октября 1666 г., подпись чернеца Савватия), 162

(Вторая челобитная, подписи двух чернецов по имени Савватий и будильника чернеца Савватия), 2II (Четвертая челобитная, подписи двух чернецов по имени Савватий).

I9. См.: РГАДА. Ф.I25. Оп.I. I669 г. № 5. Л.I8-20.

20. ПЛДР. ХVП в. Кн.I. М., I988. С.692.

2I. Там же. С.562.

22. См.: Денисов С. Виноград Российский. Л.42 об.-43 об.

23. Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря. СПб., I862. С.I42.

24. Там же. С.I36.

25. См. подписи их обоих под Первой соловецкой челобитной I4 февраля I666 г. (Материалы... Т.3. С.45-46), подпись чернеца Савватия под Сказкой 6 октября I666 г. (Там же. С.I54) и под Четвертой челобитной (Там же. С.2II). Другие выговские источник называют Игнатия дьяконом (Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., I862. С.8I).

26. БАН. Друж. 605(64I). Л.5.

27. Иван Филиппов прямо указывал, что о Гурии Игнатий рассказывал Даниилу Викулину и Андрею Денисову (Филиппов И. История... С.82).

28. Брещинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., I985. С.90.

29. Филиппов И. История... С.37, 43.

30. Там же. С.27.

3I. ГИМ. Увар. 344/527. Л.I5 об.-I6 об. (Житие Андрея Дионисиевича").

32. Ср.: Филиппов И. История... С.44-45.

33. Противник самосожжений Евфросин в своем "Отразительном писании" I69I г. неоднократно упоминает об Игнатии Соловецком.

См.: Евфросин. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей // ПДП. СПб., 1895. Т.108. С.25-28, 37, 69, 71, 73, 76-77.

34. Подробнее см.: Юхименко Е.М. Новые материалы о начале Выговской пустыни // ТОДРЛ. СПб., 1994. Т.47 (в печати).

35. Филиппов И. История... С.37-42.

36. РГАДА. Ф.125. Оп.I. 1670 г. № 5. Л.41-42.

37. РГАДА. Ф.125. Оп.I. 1669 г. № 5. Л.21, 18-19 (названы Герман Коровка, Михайло Корова и Тихон Коровка).

38. Там же. Л.99.

39. Барсов Е.В. Новые материалы для истории старообрядства ХУП-ХУШ вв. М., 1890. С.83, 96, 104.

40. Филиппов И. История... С.124. Варлаам Быков, келейник Германа и один из организаторов второй Палеостровской "гари", стал позднее духовным отцом Даниила Викулина и Андрея Денисова. О нем см.: Там же. С. 85,124-126.

41. Там же. С,124-125.

42. Пыпин А.Н. Сводный старообрядческий Синодик. СПб., 1883. С.24,34-35 (ОЛДП. Т.44).

43. Филиппов И. История... С.42,59. См. также: БАН. Друж. 605(641). Л.5 (предисловие к выпискам из челобитной Игнатия).

44. РГАДА. Ф.163. № 10а. Л.I.

45. РГАДА. Ф.159. Оп.3. № 4816. Л.41.

46. Акты исторические. СПб., 1842. Т.5. С.260.

47. РГАДА. Ф.159. Оп.3. № 4816. Л.14.

48. Евфросин. Отразительное писание... С.27,32.

49. РГАДА. Ф.125. Оп.I. 1669 г. № 5. Л.19 ("из рядовой братьи черницы... Иосиф пономарь").

50. Там же. Л.99 ("старец Иосиф").

51. РГАДА. Ф.137. Оп.I. № 3(Сумский острог). Л.7 ("чернец

Иосиф").

52. См.: Барсов Е.В. Новые материалы... С.104.

53. Филиппов И. История... С. 45. Игнатию в видении было явлено четыре корабля - его собственный и соловецких отцов Пимена, Германа и Иосифа, что символизировало четыре крупнейших самосожжения (См.: Там же. С.46).

54. Филиппов И. История... С.65-66.

55. Евфросин. Отразительное писание... С.81-82.

56. См.: Юхименко Е.М. Каргопольские "гари" 1683-1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (ХУП-ХУШ вв.). М., 1994 (в печати). В приложении к статье публикуются основные документы найденного дела.

57. РГАДА. Ф.159. Оп.3. № 2129. Л.120.

58. Там же. Л.42.

59. Там же. Л.120, 123.

60. РГАДА. Ф.163. № 7а. Л.80.

61. Там же. Л.82-83.

62. Филиппов И. История... С.62-63.

63. Там же. С.62-63.

64. Там же. С.63.

65. Акты исторические. Т.5. С.388-389.

66. См.: Там же. С.386,389.

67. Филиппов И. История... С.27-37,46,81-82,276.

68. Гурьянова Н.С. "Житие" Ивана Филиппова // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С.234.

69. Там же. С.235-236.

70. Там же. С.236.

71. Там же.

72. Там же. С.237.

73. Там же. С.236-237.

74. ИС: "И дважды по оклеветанию некиих от заказщиков в принуждение принятия новин пойман и, вязанием и руганием и темницами томлен, не покорися, паки свобождашеся" (с.187). Вполне возможно, что эти сведения соотносятся с рассказом "Жития" о темничном мучении Евфимия, отнесенном к более раннему времени (сразу после взятия Соловецкого монастыря).

75. Гурьянова.Н.С. "Житие" Ивана Филиппова. С.238-239.

76. Там же. С.239.

77. Известный путешественник и этнограф С.В.Максимов с рассказом ИС связывал существование на острове Великий старообрядческого скита (Максимов С.В. Год на Севере. СПб., 1859. Т.I. С.284). Наличие здесь старообрядческого поселения отмечалось и в конце XIX в. (Островский Д.Н. Путеводитель по Северу России. СПб., 1898. С.77).

78. РГАДА. Ф.27. № 538. Л.37. См. также: Там же. Л.12; Материалы... Т.3. С.47-66, 74, 177.

79. РГАДА. Ф.27. № 538. Л.42.

80. Материалы... Т.3. С.82-83, 88-89.

81. РГАДА. Ф.27. № 538. Л.18, 23.

82. Материалы... Т.3. С.198.

83. Барсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества // ЛЗАК, 1911 г. СПб., 1912. Вып.24. С.290; Чумичева О.В. Новые материалы по истории Соловецкого восстания (1666-1671 гг.) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С.60.

84. РГБ. Ф.98. № 1137. Л.262-263. Автор "Краткого сказания" говорит, что к Москве было взято четверо старцев, причем Геннадий был обретен "в селе, нарицаемем Кеми, для управления вотчинных монастырских дел сущаго" (Там же. Л.263).

85. Там же. Л.263-265. Заточение Геннадия Качалова в Москве подтверждается еще одним старообрядческим памятником, принадлежащим перу Ивана Антонова - "Воспоминанием о труде и страдании... Генадия Боровского" (см.: РГБ. Ф.98. № 1947. Л.49, 51 об.). Согласно документальным источникам (опубл.: ДАИ. Т.12. С.412-413), Геннадий Качалов был пойман в начале 1683 г. и заключен в Троицкий Клопский монастырь (в 15 верстах от Новгорода), а не в Духов монастырь. Очень скоро Геннадий бежал из заключения: 3 июля 1683 г. его уже разыскивали. На Выг Геннадий пришел в 1690-1691 гг. Подробнее об этом см.: Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в ХУП в. СПб., 1898. С.ХП-ХШ.

86. РГБ.Ф.98. № 1137. Л.265-265 об.

87. Там же. Л.268.

88. Филиппов И. История... С.120.

89. РГБ. Ф.98. № 1137. Л.271.

90. Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С.81, № 1.

91. Этот памятник, не вошедший в указатель В.Г.Дружинина, известен в списке 10-х гг. XIX в. (РГБ. Ф.98. № 1968. Л.48-58 об.). Во вступлении говорится: "...любовию отеческою движими суще, собрахомся днесь на сию успововосприемную гору поминовения его ради..." (л.48 об.). За основной частью, представляющей собой переработку "Краткого сказания", следует заключение - обращение к отцу Геннадию ("приступим ко гробу отца нашего и, падше, возопием..." - л.56 об.).

92. Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. С.81-82, №№ 2-3.

93. Филиппов И. История... С.85-86, 120-121, 216.

Л.В.Ушкалов

К ЭЙДОЛОГИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО БАРОККО: "БЕЗНАЧАЛЬНАЯ ИСТИНА" В УКРАИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVII - XVIII ВЕКОВ

Каждая литературная эпоха, в том числе и барокко[I], основывается на собственной э й д о л о г и и, системе универсалий, образующих некую п е р в и ч н у ю м о д е л ь, платоновский "первообраз" /παράδειγματος εἶδος/, следствием эманации /emanatio/ которого является все разнообразие форм "становления Бытия в Слово" /Гастон Башляр/, в том числе структура литературного текста, характер его интерпретации, жанровая иерархия и т.д.

Барочная литературная систематика, преследуя почти исключительно практические цели и будучи проявлением "эстетики тождества", не уделяла особого внимания вопросам генезиса и темпорального существования литературного творчества. Теория и практика "состязания с классиком" /imitatio operis/ порождала феномен особой с и н х р о н и з а ц и и разновременных текстов в жестких рамках жанровых структур, понимаемых как вневременные каноны,- поэтому историческая память литературы представала, прежде всего, в форме реестра авторов и текстов, имеющих отношение к жанровой парадигматике. Скажем, Феофан Прокопович /"De arte poetica"/ отмечает :"... Полезно старательно прочитать всех более выдающихся поэтов, но в особенности необходимо читать соответственно роду поэтических произведений /в ориг.: genus poematum /, каким ты хочешь заняться,- того автора, который всеми наиболее прославляется в этом роде поэзии... Так, приступая к сочинению героической поэмы, сначала читай Вергилия; собираясь писать трагедию, посмотри Сенеку; в комедии подражай /в ориг.:

imitare/ Плавту и Теренцию; в эллегических стихах - Проперцию и Овидию; в сатирах - Персию, Ювеналу и Горацию; в лирическом жанре - одному только Горацию; в эпиграммах следуй только Марциалу"[2].

Автор самой ранней из известных киевских барочных поэтик "Liber artis poeticae... Anno Domini 1637" ограничивает информацию относительно темпорального измерения литературы указанием на то, что "... некие поэты были еще до Троянской войны. Одни признают родоначальником поэзии Аполлона, другие - Каллиопу, третьи - иных. Однако, скорее всего, поэзия возникла из внутренней потребности, поскольку люди, очевидно, по самой своей природе склонны к ритмичной речи"[3], а спустя сто лет Митрофан Довгалевский /"Hortus poeticus" - 1736-1737 гг./ закончит синоптические размышления по этому поводу таким образом :"... Поэзия берет начало от самого Творца вселенной, затем же, после сотворения первого человека - Адама, нашего праотца, перешла к нему, а от него, благодаря труду,- к другим и, наконец, к нам"[4].

При этом "естественность" /от: φύσις/ "искусства поэтического" является здесь моментом христианского структурирования временного среза сферы становления: все искусства /τέχναι/ от Софии-Премудрости Божией даны Ветхому Адаму и распространяются "от него через Метузала к Ною, от Ноя и его сыновей к халдеям и иудея..., от иудеев к египтянам, а от них к грекам, от греков к римлянам и другим северным и западным народам"[5]. Таким образом, "натуральность" artis poeticae представляет собой момент экспликации "разнообразной Премудрости Божией" в плоскости: creatio ex nihilo - мистерия инкарнации - паруссия. В рамках данной парадигмы, скажем, "божественный" Платон только "заимствует" свои эйдосы у египтян или у самого пророка Моисея. На этой же почве возникают псевдо-платоновские тексты вроде пассажа из по-

пулярного апокрифа "О еллинских мудрецах" :"Платон рече :"Аполлон нѣсть бог, но есть Бог на небесах, ему же снiити на землю и воплотитися от дѣвы чистыя, в него и аз вѣрую. И по четырех стѣх лѣт по божественном его рождествѣ мою кость осiяет солнце"[6]. Такая интерпретация Платона не случайно была весьма устойчивой в отечественной традиции, начиная с эпохи Киевской Руси. Только уже Михаил Козачинский /"Philosophia aristotelica..." - 1749 г./ выскажет по этому поводу некоторые сомнения :"Не верится, чтобы он /Платон.-Л.У./ черпал свою доктрину... из книг Моисея, или из общения со жрецами Египта, у которых могли сохраниться многие следы иудейской религии"[7].

Истолкование литературы sub specie temporis в большей степени осуществлялось теми сферами барочной культуры, в которых темпоральные моменты по разным причинам играли более существенную роль, чем в собственно литературной систематике. Важные историософские проблемы рассматривались, например, в ходе развернувшейся на Украине с 70-х годов ХУI в. церковно-религиозной полемики между православными, католиками и протестантами.

Тут, прежде всего, обращает на себя внимание стремление апологетов православия доказать полное тождество Русской и греческой церкви. Захария Копыстенский во втором предисловии к "Часослову" киевской печати 1616 г. выстраивает такую линию исторической преемственности :"Первый Iсуса Христа Спасителя нашего трон Iерусалимская церкве содержит[8]. Оттуду Богу воплотившуся и с человѣки пожившу род человѣческiй свободу улучи... От тоя Iерусалимскiя церкве, матере церквам, преднiй в апостолех Андрей по раздѣленiи в языки своем фракiйскiя страны свѣтом евангелским просвѣтив и в фрачестем градѣ Византiи, иже нынѣ Константинополь, вѣры основанiя крѣпкы положив и первым тамо патрiархом быв, вселенныя конца проходя, Кiевских брегов доспѣв и водруже-

нієм животворящаго креста воздушных непріязн обличив, пророчески вѣры Христовы истинныя четца ту обитати и поклонники Бога в Тройци нелестныя пребывати издалеча многими вѣки предвидя, прорече. Еже в роде нашем россійском во времена самодержца Владімера, иже вторый равноапостолный Константин нам наречеся, благодатію Христовою свѣтло собыстся". Владимир "вся церковная преданія, чин и управленіе, якоже отческое наслѣдіе от Константинополскія церкве патріархою ея прием, наслѣдил ест, себе и род свой тогдашній и будущій тому, а не иному престолу в покореніе и в послушаніе предающе, яко главѣ и матери своей"[9].

Ссылаясь на текст Св. Писания /"префигуральная" экзегеза книги пророка Исайи; деяния апостолов/, факты реальной церковной истории /М.Грушевский имел основания отметить, что Русская церковь долгое время "послушно следовала... константинопольской доктрине и практике, которую ей давали константинопольские посланники - митрополиты. Все внимание иерархии было обращено на то, чтобы как можно более точно и прилежно подражать константинопольскому образцу"[10]/, апокрифическое сказание /первое крещение Руси св. ап. Андреем/, Захария Копыстенский стремится доказать, что историческое православие является телеологически смоделированной Софией-Премудростью Божией непрерывностью, а Иерусалимская, Константинопольская и Русская церкви имеют "едино точію между собою разнствіе.., еже ест мѣстным пребываніем"[11].

Другой православный теолог в этой связи отмечает :"... Nie od zachodniey, ale od wschodniey Konstantynopolskiey cerkwie Ruska ziemia chrzest ś. przyięła. A ta cerkiew z Ieruzalemską iest iedna, y taż co apostolska, a nie insza, na ktory tam Iakob ś., a tu w Konstantynopolu Andrzey naprzod weznany apostolowie siedzieli y swoich successorow albo następcow zostawili..."[12].

Такая структура церковной истории экстраполируется православными авторами ХУII - ХУIII вв. на всю сферу духовной культуры, в том числе и на историческое измерение феноменов литературного ряда. Важное место в этой историософии естественно отводится прямой: Греция - Украина.

Следует отметить, что земли нынешней Украины были издавна связаны с греческой ойкуменой /οἰκουμένη /. Уже Гомер в XIII-й песне "Илиады" упоминает племена "гипемолгов" и "абиян" /Ил., XIII,5-6/, которые обитали на северо-восток от Дуная, очевидно, именно на этой территории[13]. Активными были контакты праславян с греческими северочерноморскими городами-колониями[14]: в У в. до Р.Х. Геродот сообщал о "борисфенитах", ведущих оживленную торговлю с милетской колонией Ольвией,- последняя /или же какая-то ближайшая к ней гавань/ даже получила название "эмпория /ἐμπόριος/ борисфенитов" /Геродот. История,IУ,I7/. Поэтому последующие контакты между Византией и Русью следует рассматривать как дальнейшее развитие "тысячелетних связей с северочерноморской греческой культурой на Восточноевропейской равнине"[15]. Они обретают наибольшую интенсивность с момента крещения Руси князем Владимиром, но еще до этого, в конце Х в., арабский географ аль-Мукадаси имел основания назвать Русь "народом румийско-византийским, то есть с греческой культурой"[16].

То, что э л л и н и з м пронизывает не только рафинированные сферы украинской духовной культуры, но оставил заметный отпечаток "на всем народном мировоззрении"[17] издавна осознавалось отечественными авторами. Уже в первом оригинальном тексте древнерусской литературы "Слове о законе и благодати" Илариона Киевского, который истолковывает всемирную историю как процесс "постепенного и равного приобщения всех народов к культуре христианства"[18], он играет существенную роль. О "кагане" Владимире

как крестителе Руси здесь сказано :"Паче же слышано ему бѣ всегда о благовѣрніи земли греческѣ, христолюбиви же и сѣльнѣ вѣрою, како единого Бога в Тройци чтут и кланяются, како в них дѣются силы и чюдеса, и знаменія, како церкви люди исполнены, како вси гради благовѣрны, вси в молитвах предстоят, вси Богови прѣстоят, и си слыша, вожделе сердцем, возгорѣ духом, яко быти ему христіану и земли его". И далее :"Подобниче великааго Константина, равноумне, равнохристолюбче, равночестителю служителем его: он со святыми отцы Никейскааго собора закон человѣком полагааше, ты же с новыми нашими отцы епископы снимаяся часто со многим смѣреніем совѣщаваашеся, како в человѣцѣх сих ново познавших Господа закон уставити, он в елинѣх и римлянѣх царство Богу покори, ты же в Руси, уже бо и в онѣх, и в нас Христос царем зовется. Он с материю своею Еленою крест от Іерусалима принесоша по всему миру своему раславша вѣру утвердиста, ты же с бабою твоею Ольгою принесоша крест от новааго Іерусалима Константина града по всеи земли своеи поставивша утвердиста вѣру, его же убо подобник сый"[19].

Уже значительно позже блестящий неолатинский писатель Станислав Ориховский /Orichovii-Roxolani, Orichovii-Rutheni/, рассматривая эллинизм украинской духовной культуры сквозь призму ренессансной парадигматики[20], в письме к итальянскому гуманисту Павлу Рамузио отметит :"Раньше Русь почти не отличалась родом и обычаями от скифов /крымских татар.-Л.У./, с которыми соседствует. Однако, общаясь с греками, она восприняла от них символику и веру, оставила свою скифскую необразованность и дикость, и теперь, умиротворенная, спокойная и плодоносная, проявляет большое стремление к литературе латинской и греческой"[21].

В условиях напряженной полемики с католицизмом конца XУI - начала XУII в. в среде православных украинских писателей /Гера-

сим Смотрицкий, Захария Копыстенский, Иосиф Кононович-Горбацкий/ эйдос э л л и н и з м а превращается в доктрину о духовной преемственности между Грецией и Русью[22]. Важнейшими ее составляющими являются следующие:

а/ интерпретация Русской церкви и культуры как глубоко укорененных в традицию, что в контексте истолкования оппозиции "antiquus - modernus" как "авторитет - не авторитет"[23], а процесса приобщения народов к Λόγος"у не столько как темпорального, сколько пространственного,- было манифестацией причастности Руси к Софии-Премудрости Божией и аутентичной Христовой вере;

б/ интерпретация культуры латинского Запада /"Рима"/ как секундарной относительно греческой, то есть как неадекватного отражения последней в стихии латинского слова;

в/ интерпретация греко-римской античности как второго "Ветхого Завета", свидетельствующего о грядущем пришествии Спасителя, и связанное с этим постулирование необходимости рецепции "внешних" авторов на почве православной духовной традиции.

Так, оппонируя Бенедикту Гербесту /автору книги "Wiary kościoła Rzymskiego wywody..." - Краков,1586/, Герасим Смотрицкий в "Ключе царства небесного" отмечал :"А кому на свѣтѣ може быти тайно, же з греков философы, з греков богословцы увесь свѣт мает, без которых и его Рым ничого не знает? При которых преданю, науках и уставах церков святая Восточная стоит крѣпко и неотступно"[24].

Следует отметить, что противники православных полемистов, в частности Ипатий Потий, также говорят о необходимости возвращения Русской церкви к старой г р е ч е с к о й духовности времен церковного единства[25],- резкой критике с их стороны подвергается лишь послефлорентийская греческая традиция.

Данная концепция окончательно эксплицируется, начиная с

30-х годов XVII в., что в значительной степени связано с реформаторской деятельностью киевского митрополита Петра Могилы. Скажем, настоятельная необходимость приобщения православных к латинской словесности, мотивированная самим Могилой с прагматической точки зрения /широкая сфера функционирования латинского языка в Речи Посполитой, "do tego, ksiąg theologickich po Słowiensku mało[26], a politickich żadnych, po Graecku z trudnością y z wielkim kosztem dostawać przychodzi, a po Łacinie wszystkie łatwiey się dostać mogą"[27]/, порождает в рамках этой концепции еще один чрезвычайно важный эйдетический сюжет: латинская культура, как заимствование культуры греческой /тут православные идеологи повторяют известный тезис, фиксированный еще Горацием: "Graecia capta ferum victorem cepit..." /Epist., II, I, 156/[28]/, должна быть возвращена своим настоящим духовным наследникам - православным книжникам Руси. В частности, Иосиф Кононович-Горбацкий, мотивируя зависимость своего риторического курса "Orator Mohileanus Marci Tullii Ciceroni apparatissimus partitionibus excultus" от Цицерона /заметим, что большинство украинских барочных риторик указывают на такую зависимость уже собственными названиями : "Penarium Tullianae...", "Arbor Tulliana...", "Orator e mente Tulliana...", "Classis Tulliana...", "Rostra Tulliana...", "Hortulus Tullianus..." и т.д./, отмечал, что Цицерон, "в Афинах греками воспитанный и музами вскормленный, ничего из /этого/ искусства Греции, матери единой и владычице всех знаний, не возвратил". Поэтому, продолжает киевский профессор, вполне естественно и справедливо, что Цицерон "в Могилянскую мыслительную реку со своей Свадой впадает и вливается, а вместе с ним и почти все то, что он задолжал Гре-

ции, приходит /сюда/, чтобы в нашем православном учебном заведении /Киево-Могилянском коллегиуме.-Л.У./ Оратор не цицероновским, но могилянским назывался"[29].

Понятно, что эллинизм православных барочных писателей в этом отношении совершенно отличен от "герметического" эллинизма, скажем, иерусалимского патриарха Досифея или братьев Лихудов, которые, исходя из тезиса "еллины суть учители латин", полностью отвергали всякую возможность связей православных с латинской культурой[30].

Таким образом выстраивалась линия духовной преемственности: Древняя Греция - Византия - Русь,- которая представляет собой **оригинальную версию христианской доктрины о "безначальной истине" в ее культурно-исторической ипостаси.**

Как известно, тезис, согласно которому греческая философия не противоречит Библии, поскольку и одна, и другая восходят к общему первоисточнику - божественному Λόγος"у,- обосновал Филон Александрийский[31]. Иустин-философ, который, наряду с каппадокийцами, Августином, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскиным и др., принадлежал к числу наиболее авторитетных в восточнославянской традиции авторов, отождествил Λόγος с Христом, "коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников: таковы между эллинами - Сократ и Гераклит, и им подобные, а из варваров - Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия, и многие другие..."[32]. "Внешняя" греческая философия /γνῶσις/, по Иустину, пребывает в гармонии с христианской верой /πίστις/, а своими лучшими образцами /Платон, стоики, неоплатоники/ свидетельствует о истинности последней. При этом Иус-

тин не забывает добавить, что эллинская мудрость относительно христианской является мудростью более низкого порядка, поскольку не обладает главными достоинствами христианского вероучения: всеобщностью, доступностью, непротиворечивостью, опорой на Св. Писание как единственный источник истины[33].

Аналогично рассуждает также Климент Александрийский. Пытаясь примирить эллинскую философию с христианской верой, он сравнивает истину с растерзанным вакханками телом Пенфея :"... Действительно, в содержимых различными философскими школами учениях.., между собой хотя и не согласных, можно открыть многие такие, кои в главном и в общих положениях с истинным учением /христианством.-Л.У./ согласны: каждое из них относится к целому или как часть, или как вид, или как род"[34]. К тому же, продолжает Климент вслед за Филоном и Иустином, истина пришла к эллинам из Египта, а также Вавилона, Персии, Ассирии, Индии[35].

В такой интерпретации эйдос "безначальной истины" издавна известен на Руси, о чем свидетельствуют, скажем, "Изборник Святослава" 1073 г.[36], "Шестоднев" Иоанна, экзарха болгарского[37], славянский перевод хроники Георгия Амартола, в котором отмечено :"Анаксагор же и Пифагор, в Египет шедша и сбесѣдоваша с еврѣискыми премудрыми, от сущих разум услышаста, якоже и потом Платон научися паче, якоже /от о/боих вѣща Плутарх"[38].

Восточные славяне вплоть до ХУIII в. сохраняли ментальные структуры, в которых "внешняя" греческая мудрость вместе с христианской апологетикой и патристикой представала модусом "единой истины"[39]. Естественно, что, например, "Пророчества еллинских мудрецов", где устами Платона, Аристотеля, Фукидида, Лисимаха, Плутарха провозглашались собственно христианские постулаты, еще в середине ХУII в. функционировали как официально признанные

православной церковью[40], а позже сохраняли свой авторитет в рамках низовой культуры.

Таким образом, актуализируя культурно-исторические потенции эйдоса "един Бог иудеев и языков, едина и Премудрость"[41], православные барочные писатели и философы всячески подчеркивают греческие корни отечественной культуры. Более того, они склонны рассматривать ее как такую, что с древнейших времен пребывает в пределах греческой ойкумены, о чем красноречиво свидетельствует, например, трактат Георгия Конисского "Philosophia juxta ..." /"... Разные /авторы/ видели в разных вещах цель человеческих действий и хлопот, а тем самым и наивысшее счастье. Во-первых, Зенон в победе; во-вторых, Анахарид, Бористенид, Скиф - в освобождении из рабства; в-третьих, Плутарх - в здоровье тела; в-четвертых, Кратет - в благополучном мореплавании; в-пятых, Стильпон - в величии могущества; в-шестых, Симонид - в благодарности граждан; в-седьмых, Горгий - в слушании приятных вещей; в-восьмых, Хризипп - в сооружении огромных зданий; в-девятых, Антистен - в посмертной славе... В-десятых, Софокл - в детях и прекрасном потомстве; в-одиннадцатых, Полемон - в красноречии; в-двенадцатых, Фемистокл - в знатности рода; в-тринадцатых, Аристид - во множестве дел; в-четырнадцатых, Эсхил...- /во сне/; в-пятнадцатых, различные мысли народов и городов известны относительно этого дела, ибо коринфяне наивысшее благо полагали в играх; в-шестнадцатых, фиванцы...- в здоровье; в-семнадцатых, сарматы - родина и род наш, уже тогда, с самого начала видели наивысшее счастье в пьянстве /разрядка моя.-Л.У./"[42]/, в котором взгляд наших предков на природу счастья предстает моментом "неодолимого разнообразия человеческих истин и экзистенций" /Жан-Поль Сартр/, характерных для ан-

т и ч н о й Г р е ц и и .

Следует отметить, что эйдос " б е з н а ч а л ь н о й и с т и н ы " в форме концепции о духовной преемственности между Грецией и Русью получает дополнительные смыслы, пребывая в контексте оппозиции "Афины - Иерусалим".

Со времен апологетики характерное для раннехристианской мысли радикальное противопоставление разума и веры чаще всего обретало вид антитетики "Афин" и "Иерусалима"[43]. "Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?" - риторически вопрошал в начале III в. после Р.Х. Тертуллиан. И как бы амплифицируя этот вопрос, Иероним Стридонский напишет :"Но какое общение между светом и мраком? Какое согласие между Христом и Велиаром? Что общего у Псалтыри и Горация? У Евангелий и Марона? У Апостола и Цицерона?"[44]. Далее бл. Иероним перескажет топическую в средневековой и ренессансной литературе визию[45] о том, как однажды он "был восхищен в духе и повлечен к седалищу Судии" и как тот, усматривая большой грех во влюбленности Иеронима в элоквенцию Цицерона, говорил :"Ты цицеронианец, а не христианин, ибо где сокровище твое, там и сердце твое"[46]. И хотя такая радикальная поляризация "Афин" и "Иерусалима" для Иустина-философа, Климента Александрийского, Оригена, каппадокийцев, Максима Исповедника и др. не характерна, они также причастны к данной парадигме[47].

От восточных отцов она приходит на Русь, где на протяжении XI - XIУ вв. "слово "еллинский" употребляется в значении "языческий", в противовес "христианскому""[48]. Оппозиция "Афины - Иерусалим" - характерная черта мировидения восточнославянских авторов и в последующие времена. Достаточно сослаться тут на "Слово похвалное, иже у Флорентiи и у Костентiи собору галатом, италом и римляном и всѣ галатом" Григория Цамблака[49], "Списание против люторов"[50], "Пересторогу"[51], "Крест Христа Спасителя" Петра Моги-

лы[52], "Θρῆνος" Мелетия Смотрицкого[53], "Εὐχαριστήριον"[54], "De arte poetica" Феофана Прокоповича[55], "Камень вѣры" Стефана Яворского[56], "Философію Аристотелеву" Михаила Козачинского[57].

Характерна в этом отношении позиция св. Димитрия Ростовского, который писал :"Ин бо есть разум міра сего, ин же есть духовен: духовнаго бо разума от Пресвятаго Духа учишася вси святіи и просвѣтишася, яко солнце в мирѣ. Днесь же не от Духа Святаго, но от Арістотеля, Цицерона, Платона и прочіих языческіх любомудрцов разума учатся. Сего ради до конца ослѣпоша лжею и прельстишася от пути праваго в разумѣ. Святіи заповѣдей и умнаго дѣланія учишася, сіи же точію словес изглаголанія учатся: внутрь души мрак и тма, на языцѣ же вся их премудрость"[58]. Поэтому, как утверждает другой православный богослов :"Не знали того Платон и Сократ, Аристотель и Димостен, што тыи святыи /Дионисий Ареопагит, Афанасий Александрийский, Иоанн Дамаскин и др.-Л.У./ знали и написали"[59].

Тенью отрицания античной мудрости отмечены даже те слова Иннокентия Гизеля, которыми он указывает на необходимость ее рецепции :"... И в еллинских ученіях иногда истинныя и здравому разуму служащія повѣсти, яко злато посредѣ блата, обрѣтаются"[60].

На почве оппозиции "Афин" и "Иерусалима", усиленной евангельской идеей "нелюбопытства", "простыни ума", при определенных условиях /например, во время ожесточенной церковно-религиозной полемики конца ХУI - начала ХУII в./ формировалось весьма напряженное неприятие античного γνῶσις"а. Иоанн Вишенский со свойственной ему экспрессией вопрошал своего читателя :"Чи не лѣпше тобѣ изучити Часословец, Псалтыр, Охтаик, Апостол и Евангелие с иншими, церкве свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вѣчную получити, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся в жизни сей знати и в геену отити?

Розсуди!"[61] Распространение на Украине традиционалистски обращенного к греко-римской классике западноевропейского χνῶσις"а было для Вишенского синонимом упадка православной веры, моментом ее искушения со стороны диавола-миродержца[62]. Аналогичных взглядов придерживались также Иов Княгиницкий и его последователи[63], Епифаний Славинецкий[64], Исайя Копинский[65], а в известном "Загоровском сборнике" читаем :"Ни Платон, ни Пифагор, ниже Аристотель,/ не обрѣтается духовный сказатель,/ С которых латины наук ся повчають/ и безумную Русь к себѣ потечають./ Молю ж, Христа ради, на прелесть не йдите..."[66]. Инвективы некоторых православных полемистов, обращенные против античного χνῶσις"а, в частности, против Аристотеля /в рамках изучаемой парадигмы Аристотель символизирует "латинскую мудрость" вообще, подобно тому, как, скажем, в византийской школьной традиции вся сфера словесности "соозначалась" "Гомером" /Ὅμηρος//, отличаются исключительной радикальностью[67].

Даже для писателей эпохи расцвета украинского барокко с его ярко выраженным синкретизмом[68] оппозиция "Афины - Иерусалим" остается весьма существенной. Так, Антоний Радивиловский, выстраивая изысканный концепт /acumen/ путем соотнесения киевских "пещер" с Афинами, а Феодосия Печерского - с Аристотелем, не забывает указать, что "пещеры" есть "далеко шляхетнѣйшіе" по сравнению с Афинами[69]; несколько позже Иоанн Максимович будет говорить о преимуществах иноческого существования-в-молитве, представленного Антонием Печерским, относительно "греко-латинских премудростей"[70]. Показательно также, что античные мифологические и исторические персонажи /Дий, Юнона, Венера, Гераклит, Демокрит/ в отечественной барочной драме воплощают, как правило, противные истине силы[71].

Едва ли не единственным представителем восточнославянского

литературного барокко, который, основываясь на эйдосе " б ы т ь н а ч а л ь н о й и с т и н ы ", стремился "снять" оппозицию "Афин" и "Иерусалима" путем их радикального отождествления, был Григорий Сковорода.

"Вѣчная сія Премудрость Божія,- отмечал философ,- во всѣх вѣках и народах неумолкно продолжает рѣчь свою, и она не иное что есть, как повсемѣственнаго естества Божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко всѣм нам внутрь гремящее"[72]. В другой раз Сковорода укажет :"Частицы разбитого зерцала едино всѣ лице изображают[73]. А разнообразная Премудрость Божія /Σοφία πολυποίκιλος восточной патристики.-Л.У./ в различных в стовидных, тысящеличных ризах в царских и в селских, в древних и нынѣшних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смѣшных одеждах аки крын в терніи сама собою все украшая, является едина и тажде"[74]. Поэтому причастность к Софии-Премудрости является у Сковороды не следствием ее темпорально-пространственной экспликации на прямой: Адам - Ной и его сыновья - евреи - египтяне - греки и т.д.,- но высшей точкой в е ч н о г о состояния человеческого духа как "вертикальной" гносеологической - шире: "теосисной" /от: θέωσις /- его напряженности.

С точки зрения христианской ортодоксии, здесь имеется существенный "пелагианский" мотив /"Благо природное присуще, таким образом, всем,- учил Пелагий,- оно может открыться и обнаружиться также и у язычников, которые вовсе не чтут Бога. Ибо сколь многих философов слушали мы, читали и сами видели, что они чисты, терпеливы, смиренны, свободны, воздержанны, милостивы, пренебрегают славой мирской и радостями, любят праведность не менее, чем знания!"[75]/, осужденный церковью как еретический и подвергавшийся критике со стороны украинских богословов времен ба-

рокко[76]: не случайно Сковорода, говоря о θέωσις"е, не придает особого значения проблематике первородного греха и мистерии инкарнации, но, как Пелагий или Эразм Роттердамский, которого Мартин Лютер называл "пелагианцем", уделяет главное внимание вопросу о свободе воли.

Таким образом, взаимное отражение между эйдосом "безначальной истины" и оппозицией "Афины - Иерусалим" определяет характер концепции о духовной преемственности между Грецией и Русью в различных ее ракурсах, начиная от мистагогического и заканчивая лингвистическим. Относительно последнего, являющегося весьма существенным для истолкования феноменов литературного ряда, эта концепция реализуется в тезисе о естественной "сродности" "славенского" языка с греческим. В интерпретации Захарии Копыстенского данный момент обретает следующую форму :"Мает бовѣм язык славенскій таковую в собѣ силу и зацность, же языку грецкому якобы природне согласует и власности его сочиняется, и в переклад прилична и нѣяко природне он берет и пріймует в подобныи спадки и сочиненія падаючи, венц и найзвязнѣйшее сложное грецкое слово подобным также звязным и сложным по-славенску выложити ест можно, чого жадным, а нѣ латінским, не доказати языком, чого доводом есть, же латінскіи переводники таковыи слова обширне з околичностями на свой прекладают язык, многими околичностями ширити мусят. Отколь безпечнѣйшая есть реч и увѣреннѣйшая філософію и теологію славенским языком писати и з грецкого переводити, нѣжели латінским, который оскудный есть же так реку до трудных, высоких и богословных речій недоволный и недостаточный, для того ж в книгах латінских барзо много слов ся грецких находит, и гдыбысмо з книг языка латінского хотѣли всѣ грецкіи выбрати слова, стал бы ся як един от иных, и недармо славный и мудрый вѣков наших політік и істо-

рік глубокій, в книзѣ под именем Мачузского выданой, язык латінскій до ученой конской едноходы, а грецкій до прироженой ровняет. З вѣку заисте той славенскій язык есть знаменит, которого Іафет и его поколѣнье уживало, широко и далеко ся ростягал и славны был, для чого от славы славенским названый ест, заж бовѣм не славный ест, гды от заходу Бѣлого моря и Венецких и Рымских ся тыкает границ, а от полудня з Греціею в сусѣдствѣ и в братерствѣ живет, на всход зась солнца над Чорным морем до Персіи притягает, а у Ледоватого моря ся опирает, на полноч з нѣмцами и которыи учаснictво з ними мают отирается"[77].

Здесь Захария Копыстенский осуществляет апологию "славенского" слова как такого, которое, наряду со словом греческим, является наиболее адекватной формой вербализации Софии-Премудрости Божией. Кроме того, православный теолог отрицает утверждение, скажем, Петра Скарги о несостоятельности "славенского" языка как языка литературного[78], и вместе с тем еще раз подчеркивает мысль о духовном родстве Греции и Руси.

Отметим, что эти рефлексии имеют под собой определенные реальные основания. Во всяком случае, активно используемый литературами народов православного круга /Slavia Orthodoxa/ церковнославянский язык "строил свой словарь, фразеологию, стиль и даже некоторые грамматические средства по модели греческого"[79]. Вполне естественно, что сквозь него "постоянно просвечивает специфическ и греческое ощущение слова"[80]. При этом церковнославянский язык подражал, например, тому греческому синтаксису, который появился в текстах восточных отцов как следствие μίμησις"а образцовых древнегреческих авторов, потому "в наших Октоихах и Триодиях - в неуклюжей славянской одежде - до сих пор сохранились следы влияния греческих поэтов, скажем, Пиндара и даже Го-

Однако ни Захария Копыстенский, ни кто-либо другой из православных богословов не замечает, что кирилло-мефодиевская языковая традиция объективно представляет собой наиболее существенную преграду на пути "передачи наук" /translatio studii/ от Греции к Руси. Независимо от оценки латинского "триязычного" догмата, следует признать, что Петр Скарга демонстрирует более глубокое, нежели его православные оппоненты, понимание специфики "становления Бытия в Слово", когда говорит :"...Wielce się oszukali Grekowie, narodzie Ruski, iż ci, wiarę ś. podaiąc, ięzyka swego greckiego nie podali, ale cię na tym Słowieńskim przestać kazali, abyś nigdy do prawego rozumienia y nauki nie przyszedł. Bo tylo ty dwa są ięzyki, grecki a łaciński, ktoremi wiara ś. po wszem świecie rozszerzona y szczepiona iest, okrom ktorych, nikt w żadney nauce, a zwłaszcza w duchowney wiary ś. doskonałym być nie może"[82].

Так или иначе, но осуществленный Кириллом и Мефодием перевод книг Св. Писания церковнославянским языком, будучи основанием первой славянской литературной традиции[83], вместе с тем означал существенный разрыв духовной континуальности, который стал важным фактором "инаковости" культурного развития народов православного круга относительно католического Запада с его латинским языком[84]. Поэтому А.Тойнби имел основания утверждать, что "православные болгары /древнеболгарская литература составила главный массив т.н. "литературы-посредницы"[85] средневековой Slavia orthodoxa/, приняв христианство, не ликвидировали тем самым пропасть, отделявшую их от восточноримских единоверцев"[86]. Теперь, если, скажем, древнерусский летописец вспоминает или даже "цитирует" Гомера, то это - далекий и глухой отзвук Гомера аутентичного[87].

Подводя некоторые итоги, отметим:

I. Одной из важнейших универсалий, составляющих "первообраз" украинского литературного барокко, является эйдос " б е з-н а ч а л ь н о й и с т и н ы ".

2. Формой существования последнего предстает доктрина о духовной преемственности между Грецией и Русью.

3. Указанная доктрина:

а/ постулировала причастность украинских барочных авторов к Софии-Премудрости Божией;

б/ обеспечивала самотождественность национальной литературы в сложных исторических обстоятельствах ХУII - ХУIII вв.;

в/ преодолевала радикальность оппозиции "Афины - Иерусалим", позволяя существовать характерным для барокко разнообразным формам рецепции культуры греко-римской античности, от μίμησις"а античной парадигматики до латиноязычных "остранений" украинских народных песен и мифа о Киеве как Трое.

П р и м е ч а н и я

[1]О славянском литературном барокко см., напр.: Барокко в славянских культурах.-М.,1982; Медаковић Д. Путеви српског барока.-Београд,1971; Развитие барокко и зарождение классицизма в России ХУII - начала ХУIII в.-М.,1989; Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи.-М.,1979; Українське літературне барокко.-Київ,1987; Angial A. Die slawische Barockwelt.-Leipzig,1961; Hernas Cz. Barok.-Wyd.4-e.-Warszawa,1980; Minarik J. Baroková literatura: svetová, česká, slovenská.-Bratislava,1984; Neuman J. Česki barok.-Praha,1974; Sajkowski A. Barok.-Wyd. 2-e, popr.-Warszawa,1987; Slavische Barockliteratur I.-München,1970; Slavische Barocklitera-

tur II.-München ,1983.

[2]Прокопович Ф. О поэтическом искусстве //Прокопович Ф. Сочинения.-М.Л.,1961.-С.382.

[3]Крекотень В.І. Київська поетика 1637 р. //Літературна спадщина Київської Русі і українська література ХУІ - ХУІІІ ст.-Київ,1981.-С.125-126.

[4]Довгалевський М. Поетика /Сад поетичний/.-Київ,1973.-С.36.

[5]Кониський Г. Загальна філософія... //Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т.-Київ,1990.-Т.І.-С.47.

[6]О еллинских мудрецах //Пам"ятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів.-Львів, 1896.-Т.І.-С.33.

[7]Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия, или Этика //Памятники этической мысли на Украине ХУІІ - первой половины ХУІІІ ст.-Киев,1987.-С.342.

[8]Амплификацию темы "первородности" Иерусалимской церкви см. также: Полемическое сочинение против латино-униатов //Архив Юго-Западной России.-Киев,1914.-Ч.І.-Т.УІІІ.-Вып.І.-С.516,526-532; Indicium, to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey... //Там же.-С.764,777; Лист до князя Корыбута Вишневецкого от преосвященного митрополита Ісаіи Копинского //ЧОИДР.-1848.-№8.-С.40; Клирик Острожский. Отпис на лист в Бозѣ велебного отца Ипатія... //Памятникі полемической литературы в Западной Руси.-Пб.,1903.-Кн.3.-С.414; др.

[9]Копыстенский З. Второе предисловие к Часослову 1616 года // Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в ХУІ - ХУІІІ вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.-Київ, 1924.-С.6-7.

[10]Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні.-

Львів,1925.-С.25.

[11]Копыстенский З. Второе предисловие к Часослову 1616 года.-С.12.

[12]Iudicium, to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey ...-С.383-384.

[13]См.: Мищенко Ф. Был ли Геродот в пределах Южной России? // Киевская старина.-1886.-Т.ХУ.-Июнь.-С.351.

[14]См., напр.: Сумцов Н.Ф. К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу //Киевская старина.-1886.-Т.ХIУ.-Янв.-С.22-29; Левек П. Эллинистический мир.-М.,1989.-С.162-166; др.

[15]Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X - ХУII веков. Эпохи и стили.-Л.,1973.-С.17.- Краткую библиографию относительно проблемы культурных связей Киевской Руси и Византии см.: Thomson Francis J. The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma //Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine.-New York, 1988-1989.-P.244-261.

[16]Рогович М.Д. Філософські джерела епохи Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції.-Київ,1982.-С.60.

[17]Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.-Нью-Йорк,1991.-С.18.

[18]Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение.-М.Л.,1947.-С.57.- О историософии Илариона см.: Поляков А.И. Метод символической экзегезы в историософской теологии Илариона Киевского //Идейно-философское наследие Илариона Киевского.-М.,1986.-Ч.II.-С.56-81; Горский В.С. Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси /на основе анализа

5*-113

"Слова о законе и благодати" Илариона и "Слова о полку Игореве"/ //Историко-философский ежегодник"87.-М.,1987.-С.119-138; др

[19]Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона.-Киев,1984.-С.92,96-97.

[20]См.: Литвинов В.Д. Историософские взгляды Станислава Ориховского //Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов.-Киев,1987.-С.111-121.

[21]Станіслав Оріховський-Роксолан. Лист до Павла Рамузія // Українська література XIУ - XУI ст.-Київ,1988.-С.153.

[22]См.: Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк.-Киев,1982.-С.103; Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XУI - першій третині XУII ст.-Київ,1984.-С.94-96; Кашуба М.В. Этика в Киево-Могилянской академии //Памятники этической мысли на Украине XУII - первой половины XУIII ст.-С.15; Kirchner P. Strömungen und Gattungen in der ukrainischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts // Zeitschrift für Slavistik.-1968.-B.XIII.-№3.-S. 332.

[23]См.: Oświeconemu xiążęciu a iaśnie wielmożnemu panu Konstantynowi... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.1008-1010; О Пресвятѣй Тройци и о иных артыкулех вѣры единое правдивое Церкви Христовы //Архив Юго-Западной России.-Ч.I.-Т.УIII.-Вып.I.-С.162; Книга о вѣрѣ Единой, Святой, соборной, Апостолской Церкве... //Там же.-С.182; Λίθος, albo Kamien z procy prawdy cerkwie swiętey prawosławney Ruskiey... //Архив Юго-Западной России.-Киев,1893.-Ч.I.-Т.IX.-С.127; др.

[24]Смотрицький Г. Ключ царства небесного //Українська література XIУ - XУI ст.-С.219.

[25]См.: Oświeconemu xiążęciu a iaśnie wielmożnemu panu

Konstantynowi ...-С.1028; Odpis na list nieiakiego kleryka ostrozkiego bezimiennego ... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.1100-1102; Relacia y uważenie postępkow niektorych około cerkwi ruskich Wileńskich //Пам"ятки українсько-руської мови і літератури. Пам"ятки полемічного письменства кінця ХУІ і поч. ХУІІ в.-Львів,1906.-С.232-233.

[26]См. также: Ἀντίρρησις, albo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.972.

[27]Λίθος, albo Kamien z procy prawdy cerkwie swętey prawosławney Ruskiey ...-С.376.

[28]Характерно, что "одна из самых значительных культурно-исторических концепций французского средневековья: translatio studii - перенесение наук античности из Афин и Рима в Париж" восходит именно к этому стиху Горация /Голенищев-Кутузов И.Н. Гораций в эпоху Возрождения //Проблемы сравнительной филологии: Сб. ст. к 70-летию В.М.Жирмунского.-М.Л.,1964.-С.305/.

[29]Кононович-Горбацький Й. Оратор Могилянський, Марка Тулія Цицерона "Поділами /ораторськими/" досконалими виплеканий //Філософська думка.-1972.-№3.-С.89-90.

[30]См.: Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры ХУІІ - ХУІІІ вв.-М.,1990.-С.210-228.

[31]См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика.-М.,1979.-С.48.- Данный эйдос был известен и до Филона. См.: Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности.-Киев,1911.-С.526.

[32]Сочинения св. Иустина философа и мученика.-М.,1892.-С.76-77.

[33]См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии.

Латинская патристика.-С.60; Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья /конец У - середина УII века/.- М.,1989.-С.149; др.

[34]Строматы, творение учителя церкви Климента Александрийского.-Ярославль,1892.-С.70-71.

[35]Там же.-С.77-83.

[36]См.: Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073, 1076 годов.-Киев,1990.-С.18.

[37]См.: Історія філософії на Україні: У 3-х т.-Київ,1987.-Т.I.-С.61.

[38]Истрин В.М. Книги временныя Георгія мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе.-Пг.,1920.-Т.I.-С.70.

[39]См.: Клибанов А.И. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности //ТОДРЛ.-1957.-Т.XIII.-С.177; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIУ - первой пол. XУI вв.-М.,1960.-С.224.

[40]См.: Костомаров Н.И. Южная Русь в конце XУI века //Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобиография.-Изд.2-е.-Киев,1990.-С.131; Казакова Н.А. "Пророчества эллинских мудрецов" в их изображении в русской живописи XУI - XУII вв. //ТОДРЛ.-1961.-Т.XУII.-С.364-365.

[41]Сковорода Г. Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula /еврейски - Сіон/ //Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т.-Київ,1973.-Т.I.-С.305.

[42]Кониский Г. Нравственная философия, или Этика //Памятники этической мысли на Украине XУII - первой половины XУIII ст.-С.446-447.

[43]См.: Шестов Л. Афины и Иерусалим.-Paris,1951; Seidel H.

Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie: Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie.- Berlin,1984.-S. 192; др.

[44]Иероним. Наставление девственнице //Идеи эстетического воспитания: В 2-х т.-М.,1973.-Т.I.-С.271-272.

[45]См.: Горфункель А.Х. Исследование "общих мест" при сломе ценностных ориентаций культуры //Исследования по древней и новой литературе.-Л.,1987.-С.244.

[46]Иероним. Наставление девственнице.-С.272.

[47]См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика.-С.58-59,80-100,147-163.

[48]Перетц В. Сведения об античном мире в древней Руси XI - XIУ вв. //Гермес.-1917.-№13-14.-С.207.

[49]Цамблак Г. Слово похвалное, иже у Флорентіи и у Костентіи собору галатом, италом и римляном и всѣ галатом //Никольский Н. Материалы для истории древне-русской духовной письменности // ИОРЯС ИАН.-1903.-Т.УIII.-Кн.2.-С.74.

[50]Списание против люторов //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.51-53.

[51]Пересторога //Возняк М. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові.-Львів,1954.-С.50.

[52]Могила П. Крест Христа Спасителя //Архив Юго-Западной России.-Ч.I.-Т.УIII.-Вып.I.-С.349.

[53]Смотрицький М. Θρῆνος //Українська література ХУII ст.-Київ,1987.-С.72-73.

[54]Ευχαριστήριον //Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в ХУI - ХУIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.-С.297.

[55]Прокопович Ф. О поэтическом искусстве.-С.390.

[56]Яворский С. Камень вѣры.-Киев,1730.- /предисловие, б.п./.

[57]Козачинский М. Философіа Аристотелева.-Львов,1745.-С.3.

[58]Димитрий Ростовский. Алфавит духовный //Сочинения св. Димирия митрополита Ростовского.-Киев,1824.-Ч.I.-С.208.

[59]Копыстенский З. Посвящение кн. Стефану Святополк-Четвертинскому книги "Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла" //Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XУI - XУIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.-С.76.

[60]Гизель И. Мир с Богом человѣку.-Киев,1669.-Л.5 /предисловие, б.п./.

[61]Іван Вишенський. Книжка //Українська література XIУ - XУI ст.-С.314-315.

[62]См.: Сумцов Н.Ф. Иоанн Вышенский /южно-русский полемист начала XУII ст./ //Киевская старина.-1885.-Апр.-С.667,672; Мирон /Франко И.Я./. Иоанн Вишенский /Новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности/ //Киевская старина.-1889.-Т.XXУ.-Апр.-С.141; Флоровский Г. Пути русского богословия.-Изд. 3-е.-Paris,1983.-С.141-143; Грабович Г. Авторство і авторитет у Івана Вишенського: діалектика відсутності //Слово і час.-1990.-№6.-С.52; Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні /XУI - початок XУII ст./.-Київ,1991.-С.202-234.

[63]См.: Завѣт духовный в іеромонасех Феодосія, игумена бывшаго обители Святой Скитской... //Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси.-Львов,1868.-С.56-96.

[64]См.: Ротар И. Епифаний Славинецкий, литературный деятель XУII в. //Киевская старина.-1900.-Т.LXXI.-Окт.-С.31.

[65]См.: Копинский И. Алфавит духовный.-Изд.2-е.-Киев,1713.

[66]Українська поезія. Кінець XУI - початок XУII ст.-Київ,

1978.-С.131.

[67]См.: Зубов В.П. Аристотель.-М.,1963.-С.335-336.

[68]Речь идет не о т.н. "барочном неосинкретизме" как моменте специфического соединения различных искусств, а о феномене особого синтеза разных культурных традиций. В последнем значении термин употребляется при интерпретации литературы Возрождения и барокко: см., напр.: Pelc J. Jan Kochanowski poeta Renesansu.-Warszawa,1988.-S. 103.

[69]Радивиловский А. Огородок Марiи Богородици.-Киев,1676.-С.333.

[70]Максимович И. Алфавит собранны, рифмами сложенны.-Чернигов,1705.-Л.9/об/.

[71]См., напр.: Рiздвяна драма //Резанов В.I. Драма українська. Старовинний театр український. Шкiльнi драми рiздвяного циклу.-Київ,1927.-С.185-198.

[72]Сковорода Г. Начальная дверь ко христiанскому добронравiю //Сковорода Г. Повне зiбрання творiв: У 2-х т.-Т.I.-С.149.

[73]Об эйдетическом уровне сковородиновской "зеркальной" иконики см.: Ушкалов Л.В. Сенс "дзеркальної дiалектики" самопiзнання Г.Сковороди //Фiлософська i соцiологiчна думка.-1992.-№5.-С. 128-137.

[74]Сковорода Г. Книжечка о чтенiи Священнаго Писанiя, нареченна Жена Лотова //Сковорода Г. Повне зiбрання творiв: У 2-х т.-Київ,1973.-Т.2.-С.55.

[75]Пелагий. Послание к Деметриаде //Эразм Роттердамский. Философские произведения.-М.,1986.-С.598.

[76]См., напр.: Рукопись Мелетия Смотрицького з 1609 р. //Пам"ятки українсько-руської мови i лiтератури. Пам"ятки полемiчного письменства кiнця XVI i поч. XVII в.-С.273.

[77]Копыстенский З. Посвящение кн. Стефану Святополк-Четвертинскому книги "Бесѣды св. Іоанна Златоуста на І4 посланій св. ап. Павла".-С.74-75.

[78]См.: Завитневич В.З. "Палинодия" Захарии Копыстенского и ее место в истории западно-русской полемики ХУІ и ХУІІ вв.-Варшава,І883.-С.47-48.

[79]Якобсон Р. Основа сравнительного славянского литературоведения //Якобсон Р. Работы по поэтике.-М.,І987.-С.58.- См. также: Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России //Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе.-Л.,І986.-С.І9; др.

[80]Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской //Древнерусское искусство.-М.,І972. -С.26.- См. также: Аверинцев С.С. Славянское слово и традиция эллинизма //Вопросы литературы.-І976.-№ІІ.-С.І52-І62.

[81]Житецький П.Г. Нарис літературної історії української мови в ХУІІ ст. //Житецький П.Г. Вибрані праці: Філологія.-Київ, І987.-С.39.

[82]Skarga P. O iedności Kościoła Bożego pod iednym pastyrzem ... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-СПб.,І882.-Кн.2.-С.485.- См.: Архангельский А. Борьба с католичеством и умственное пробуждение Южной Руси к концу ХУІ в. //Киевская старина.-І886.-Т.ХУ.-Май.-С.50-5І; Житецкий И.П. Литературная деятельность Иоанна Вишенского //Киевская старина.-І890.-Т. ХХІХ.-Июнь.-С.520; Єфремов С. Історія українського письменства.-Вид.4-е.-Мюнхен,І989.-Т.І.-С.74-75; др.

[83]См.: Толстой Н.И. Роль кирилло-мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности //Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков.-М.,І988.-С.І40-

153; Мечковская Н.Б., Супрун А.Е. Знания о языке в средневековой культуре южных и западных славян //История лингвистических учений. Позднее средневековье.-СПб.,1991.-С.125.

[84]См.: Федотов Г. Мысли по поводу Брестского мира //Вопросы литературы.-1990.-№2.-С.194; Федотов Г. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья.-М.,1990.-С.111-114; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии //Шпет Г.Г. Сочинения.-М.,1989.-С.28-29.

[85]См.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы Х - ХУII веков. Эпохи и стили.-С.23-25.

[86]Тойнби А.Дж. Постижение истории.-М.,1991.-С.323.

[87]См.: Барвінський Б. Гомер в Галицькій літописі //ЗНТШ.-1913.-Т.СХУII-СХУIII.-С.55-63; Егунов А.Н. Гомер в русских переводах ХУIII - XIX веков.-М.Л.,1964.-С.12-14.- Об античных традициях в литературе Киевской Руси см.: Перетц В. Сведения об античном мире в древней Руси XI - XIУ вв. //Гермес.-1917.-№13-14.-С.205-210; №17-18.-С.243-247; Радциг С.И. Античное влияние в древнерусской культуре //Вопросы классической филологии.-М.,1971.-Вып.III-IУ.-С.3-65; Буланин Д.М. Классическая культура в Древней Руси и проблемы ее изучения //Русская и грузинская средневековые литературы.-Л.,1979.-С.30-39; Рогович М.Д. Київська Русь і антична культура //Філософська думка.-1980.-№1.-С.94-108; Отечественная философская мысль XI - ХУII вв. и греческая культура.-Киев,1991; др.

А.М.Камчатнов

К ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ ДРЕВНЕРУССКОГО СЛОВА МИРЪ

В словарях современного русского литературного языка мы находим два омонима: мир$_I$, значениями которого являются I)'совокупность всех форм материи в земном и космическом пространстве; Вселенная; 2)'отдельная часть Вселенной; планета'; 3)'земной шар, Земля со всем существующим на ней'; 4)'человеческое общество, объединенное определенным общественным строем, культурными и социально-историческими признаками'; 5)'какая-л. сфера жизни или область явлений в природе'; 6)'какая-л. сфера, область деятельности людей'; 7)'сельская община, а также члены этой общины'; 8)'земная жизнь в противоположность неземной, потусторонней(согласно религиозным, идеалистическим представлениям)'. Последнее знчение дано с пометой устарелое. В историческом плане первым, очевидно, было значение 'сельская оощина'; путем переноса объем этого понятия постепенно расширялся: община - часть народа - народ - все люди - земной шар - вселенная. Омонимом этого слова является мир$_2$ со значениями: I)'согласие, отсутствие разногласий, вражды или ссоры'; 2)'отсутствие войны, вооруженных действий между государствами'; 3)'соглашение между воюющими сторонами об окончательном прекращении военных действий; мирный договор'; 4)покой спокойствие'(МАС.П,274-275). В старой дореволюционной орфографии эти омонимы различались графически: мир$_I$ - мiръ, мир$_2$- миръ; эта орфографическая норма установилась в ХУП в.

Этимологически оба основных значения - и 'община' и 'согласие' - восходят к одному корню: и.-е.*mei - 'связывать'(ЭССЯ.19,57). Образование омонимов на основе двух сильно разошедшихся значений одного слова - процесс исторически длительный; в отношении же слов мир$_I$ и мир$_2$ и сейчас, несмотря на сложившуюся лексикографическую практику, едва ли можно уверенно говорить о полном разрыве семантических связей между ними, поскольку понятно, что жизнь

в общине требует согласия. Тем более затруднительно утверждать, что эти омонимы существовали уже в языке XI-XIУ веков. Напротив, более правдоподобным выглядит предположение, что в это время существовало одно слово миръ с двумя достаточно дифференцированными, хотя и предполагающими друг друга значениями, вследствие чего древнерусскому образу мышления было свойственно синкретичное понимание мира, в котором согласие выступает принципом связи отдельных частей: мир - это то, что связано согласием, а также и само согласие. Многие пословицы и поговорки отражают этот синкретизм: например, если говорится мир зинет - камень треснет, то ясно, что мир, община, человечество должны зинуть/зевнуть/ одновременно, согласно, чтобы треснул камень. Из этого-то первоначального синкретизма и началось постепенное развитие омонимов, не закончившееся вполне, по нашему мнению, и в наше время.

На семантическую судьбу слова миръ в древнерусском литературном языке весьма существенно повлияло его употребление в переводной христианской литературе, прежде всего - Евангелии и Апостоле. Те семантические коннотации, которые это слово приобрело в этих переводных текстах, оказали обратное влияние на русское языковое сознание, на русскую православную и философскую мысль.

Перед тем как непосредственно обратиться к этой теме, еще раз зафиксируем внимание на исходном семантическом состоянии: слово миръ предстает перед нами как носитель двух основных значений, положительно связанных между собой: мир - это некая совокупность, связанная согласием.

В славянском переводе Нового Завета слово миръ использовалось для перевода двух греческих слов - ἡ εἰρήνη и ὁ κόσμος. Нужно заметить, что в рукописях XI-XIУ вв. единственным написанием слова было миръ /но не міръ/; кроме того, следует отметить, что в некоторых ранних древнерусских текстах /XIII сл.Гр.Богосл., Изб.73, Изб.76/ слово κόσμος переводилось и иначе, в том числе и в цитатах

из Нового Завета. Так, в XIII сл.Гр.Богосл. по списку XI в. слово κόσμος 4 раза переведено словом оутварь, I раз - словом творение, 7 раз - словом тварь, I раз - сочетанием вьсь миръ, но I2 раз - словом миръ.[I] Эти колебания показывают, что переводчикам, по-видимому, казалось не вполне нормальным переводить одним словом миръ два разных слова - εἰρήνη и κόσμος. Это косвенным образом доказывает то, что в языковом сознании XI-XII вв. было лишь одно слово миръ с двумя ясно различимыми значениями. Однако в то время как прочие варианты перевода греч. κόσμος /оутварь, тварь, творение/ оказались искусственными семантическими кальками, не прижившимися в языке, слово миръ, расширив объем обозначаемого понятия /миръ 'община' → миръ 'вселенная'/, стало вполне естественным для русского уха эквивалентом этого греческого слова.

Таким образом, те смыслы, или семемы, которые в греческом языке выражались разными лексемами, в славянском переводе Нового Завета были выражены одной лексемой. Что же это были за смыслы и к каким результатам повело их выражение в одном слове?

Сначала рассмотрим случаи, когда миръ является эквивалентом греч. ἡ εἰρήνη[2].

Весьма часто слово миръ точно соответствует εἰρήνη в значении 'тишина, спокойствие, покой, согласие'. Таково употребление слова миръ в приветствиях и пожеланиях: миръ вамъ/Лк.24,36; Ио.20, 19 - ОЕ/, миръ домоу семоу/Лк.10,12 - ОЕ/, бл҃годать вамъ и миръ /Рим.I,7 - Толк.Ап.I220/, а также и в таких местах: слава въ вышниихъ б҃гоу и на земли миръ въ человѣцѣхъ бл҃говолениѥ/Лк.2,I4 - ОЕ/, нынѣ отъпоущаѥши раба твоѥго владыко ... съ миромь/Лк.2, 29 - ОЕ/, мьните ли ѩко миръ придохъ дати на землю/Лк.12,5I/,

---

[I] См.: Будилович А.С. Исследование языка древнеславянского перевода XIII слов Григория Богослова. СПб.,I871

[2] Это греческое слово образовано от корня *иеr-'говорить' и родственно с ῥήτρα, Ϝρᾱτρᾱ 'соглашение'(Boisacq, 228).

слава же и чсть и миръ всакомоу творащемоу бгоье/Рим.2,10 - Толк. Ап.1220/, моудрость дхвьнаꙗ /суть/ животъ и миръ/Рим.8,6 - Толк. Ап.1220/; см. также: Рим.14,17; 15,13; 1Кор.14,33; 16,11; 2Кор.13, 11; Гал.5,22; 6,16; Еес.5,3; 2Тим.2,22; 1Пет.3,11; 2Петр.3,14.

Однако нередко слово миръ употребляется в нерасчлененном единстве значений, так что без обращения к греческому оригиналу невозможно определить, о каком мире идет речь. Но такой путь истолкования мы считаем слишком легким и даже соблазнительным, поскольку он не позволяет даже поставить вопрос о тех переменах, которые происходили в языковом сознании под влиянием переводной литературы, а реконструкция языкового сознания, собственно, и является главной целью лингвистической герменевтики.

В Послании Ефесянам ап.Павел пишет: тъ бо ѥсть Хсъ миръ нашь /Толк.Ап.1220/ - Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν /Еф.2,14/. Артикль ἡ указывает не на то, что частное /αὐτός / подводится под общее, а на то, что между подлежащим и сказуемым устанавливаются отношения тождества: Христос есть Мир, и Мир есть Христос. Всякий иной мир есть частное проявление Мира, а Христос есть Самый Мир, Самое Согласие.[1] На почве славянского языка этот оттенок мысли, к сожалению утрачивается[2], но из-за синкретичности значений перед истолкователем встает вопрос о том, о каком мире идет речь. Христос есть Мир-Согласие? Или Христос есть Мир-Вселенная? Учтем то, что Христос - воплотившееся Слово, то самое Слово, которым Бог творил мир, поэтому сначала Слово воплотилось в творении /"Вса тѣмъ быша, и безъ него ничто же бысть, еже бысть" - Ио.1,3/, а затем, во Христе воплотилось вочеловечением /"И слово плоть бысть" - Ио.1,14/.

---

[1]Ср.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Соч.в 2-х тт. Т.2 М., 1990. С.300-301.

[2]Следовало бы в современных изданиях Нового Завета, как славянских, так и русских, в этом случае слово мир писать с прописной буквы /Той есть Миръ/, а также и другие слова, которые являются собственными именами Христа, на что в греческом тексте указывает артикль.

Если не соблазняться легким путем обращения при истолковании к греческому оригиналу, а попытаться интерпретировать это место, обращаясь к категории древнерусского языкового сознания, то придется, видимо, признать, что Христос есть тот и другой мир сразу: Он есть Мир, связанный Согласием, и Он есть Согласие, связывающее Мир.

В Послании к Римлянам ап.Павел пишет: б҃ъ же мира да съкроушить сотону подъ ногы ваша въскорѣ/16,20 - Толк.Ап.1220/ - ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ... Несколько раньше, в ст. 17 апостол увещевает остерегаться "творѧщихъ распри и раздоры", поэтому в ст. 20 Бог назван Богом согласия, который противится Сатане и его слугам, производящим разделения. Однако на почве древнерусского языкового сознания "Богъ мира" должен был восприниматься не только как Бог согласия, но и как Бог вселенной, земли, всех людей.

В Послании ап.Иакова читаем: плодъ же правды въ мирѣ сѣетсѧ творѧщимъ миръ/3,18/ - Чуд.НЗ / - καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην. В греческом тексте ἐν εἰρήνῃ обстоятельство образа действия: плод правды сеется в согласии; дательный падеж причастия τοῖς ποιοῦσιν имеет инструментальное значение: сеется творящими мир, теми, кто созидает мир; это значит, что правда есть только в согласии, согласие же не дается само собой, а созидается. В древнерусском же тексте "въ мирѣ" - это обстоятельство места: плод правды сеется на земле, среди людей; причастие "творѧщимъ" вследствие омонимичности форм можно истолковать и как форму дат.п. мн.ч., и как форму твор.п. ед.ч., но поскольку действие сѣꙗти предполагает субъекта, сѣꙗтелꙗ, то более естественным в причастии видеть форму твор.п.; древнерусская фраза может быть понята таким образом: правда <u>в обществе, среди людей</u> сеется тем, кто созидает согласие. Это интересный пример также не контаминации значений, а актуализации такой семемы, которая

совершенно не предполагалась греческим оригиналом. Другими местами, в которых мы сталкиваемся с синкретичным употреблением слова миръ, являются: Мк.5,34; Лк.7,45; Рим.10,15; 14,1?; 1Кор.7,15; Ефес.2,15; Флп.4,9; 1Фес.5,23; 2Фес.3,16; Кол.3,15; Евр.13,20.

Как видим, в случаях синкретичного употребления слова миръ происходит укрепление положительной связи его значений, когда мир воспринимается как непременно связанный согласием.

Теперь рассмотрим те места, где словом миръ переводилось слово κόσμος. В одних случаях миръ однозначно соответствовал греч. κόσμος, в других же на основное значение, если только оно поддается выявлению, накладывалось дополнительное; наиболее же важны и интересны такие случаи употребления слова миръ, которые не только не предполагают дополнительных коннотаций, связанных с согласием, тишиной, покоем, но и прямо отрицают их.

Прежде всего слово миръ соответствует греч. κόσμος в значении 'вселенная, свет, мир в целом': и показа ѥмоу вьса цр҃ствиꙗ вьсего мира/Мф.4,8 - ОЕ/; въставъи доброѥ с҃мѧ ѥсть с҃нъ ч҃лчь а село ѥсть вьсь миръ/Мф.13,38 - ОЕ/; каꙗ бо польза ѥсть ч҃лкоу приобрѣсти вьсь миръ и отъщетити д҃шѫ своѭ /Мк.8,36 - ОЕ; ср.:Мф.16, 26; Лк.9,25/; бѫдеть бо скърбь тогда велика ꙗка же нѣсть была отъ начала вьсего мира досел҃ѣ/Мф.24,21/; прослави мѧ о҃че оу тебе самого славоѭ ꙗже имѣхъ прѣже даже не бысть миръ/Ио.17,5/- ОЕ/; избра ны о немь преже сложениꙗ всего мира/Толк.Ап.1220 - Ефес. 1,4; в Толст. - твари/; невидимаꙗ ѥго отъ създаниꙗ всего мира тварьми помышлѧѥма видитсѧ/Рим.1,20 - Толк.Ап.1220/.

Затем слово миръ соответствует слову κόσμος в значении 'земля', 'Erde'/Bauer. S.882/, 'материальный мир': ꙗже сътвори и҃съ ꙗже аще по ѥдиномоу писана бываѭть ни самомоу мьнѭ мироу вьмѣстити пишемыихъ кънигъ/Ио.21, 25 - ОЕ/; тогдашнии миръ водою потоплен погибе/2Пет.3,6 - Чуд.113/; ничто же бо внесохом въ миръ /1Тим.6,7 - Чуд.113/; егда с҃ѣхомъ млади подъ стоухиѩми бѣхомъ

всемоу мироу порабощени/Гал.4,3 - Толк.Ап.I220/; блюдете еда кого вас крадоводли філософьѥю и тщею лестью по преданю члвчкоу по стіхиѩмь мира а не по хоу/Кол.2,8 - Чуд.НЗ/; оумросте со хмь ѿ стихии мирских/Кол.2,20 - Чуд.НЗ/. Словосочетание стихии мира /στοιχεῖα τοῦ κόσμου/ означает "материю и отдельные материальные вещи, из которых состоит мир, и самый мир, поскольку он состоит из таких вещей. Ап. хочет, очевидно, сказать, что Моисеев закон привязывает религию или по крайней мере все ее проявления в жизни к материи и материальным вещам, из которых состоит мир. Не только порядок праздников установлен течением луны, не только празднование субботы от вечера до вечера зависит от положения солнца: все заповеди о пище и о чистоте, жертвенные законы и другие предписания о богослужении относятся к материальным предметам, к определенным местностям, времени, телесным состояниям и т.под. Все это были постановления относительно плоти/Евр.9,10/"[I]. Во всех этих случаях дополнительных коннотаций, связанных со значением 'согласие', по-видимому, нет. Во фразе же ты ѥси хсъ снъ бжии градыи въ миръ/Ио.II,27 - ОЕ/ слово миръ совмещает в себе два значения: 'земля' и 'род человеческий'/Дьяченко.С.308/, 'Welt als Menschenwelt, Menschheit '/Bauer .S.883/; ср. также: азъ на се родихъ сѧ и на се придохъ въ миръ да послоушьствоуѭть о истинѣ/Ио.18,37 - ОЕ/. В этом значении слово миръ очень часто употребляется в Евангелии и Апостоле, ибо, обладая значением 'община', оно легко приспособилось к выражению значения греч. κόσμος 'человечество': оць истиньнъ ѥсть пославы мѧ и азъ ѩже слышахъ отъ нѥго си глѭ въ мирѣ/Ио.8,26 - ОЕ/; миръ вѣрѧ иметь ѩко ты мѧ посъла/Ио.17,21 - ОЕ/; отъвѣща ѥмоу и съ азъ не обиноуѩсѧ глаахъ вьсемоу мироу/Ио.18,20 - ОЕ/; вѣра ваша повѣдаетьсѧ въ всемъ мирѣ/Рим.I,8 - Толк.Ап.I220/; прегрѣшениѥ ихъ батьствіѥ всемоу мироу/Рим.II,I2 -

[I] Толковая Библия в II тт. Т.IO. СПб.,I9I2. С.2I6.

Толк.Ап.I220/; бѣсте въ время оно безъ х҃а ... оупованиꙗ не имоуще безбожни въ всемь мирѣ/Ефес.2,I2 - Толк.Ап.I220/; нъ боуꙗꙗ всего мира избьраль б҃ъ. да посрамить премоудрыꙗ/IКор.I,27 - Толк. Ап.I220/; отъ васъ соудь приѥмлеть вась миръ/IКор.6,2 - Толк.Ап. I220/; отреби всемоу мироу быхомъ/IКор.4,I3 - Толк.Ап.I220/; колико оубо аще сꙙ ключить родъ гласныхъ въ всемь мирѣ. ни ѥдинъ ихъ безгласьнъ/IКор.I4,I0 - Толк.Ап.I220/; с҃на своѥг ѥдиночадаг посла въ миръ да живи боудем имь/IИо.4,9 - Чуд.Н3/; мнози лжепр҃оци изидоша в миръ/IИо.4,I - Чуд.Н3/. Именно в таких контекстах, когда семой слова миръ оказывается род человеческий, все человечество, на эту сему накладывается оттенок 'согласие', которого, естественно, не было в греческом оригинале. Так, слова Иисуса Христа "азъ ѥсмь свѣтъ вьсемоу мироу ходꙙи по мънѣ не имать ходити въ тьмѣ нъ имать животъ вѣчьный"/Ио.I2,46 - ОЕ/ можно понять и так, что Он - Свет человечеству, роду людскому, и так, что Он - источник согласия, тишины, или и то и другое одновременно. Точно так же в словах "рече г҃ь своимь оученикомь вы ѥсте свѣтъ вьсемоу мироу/Мф.5,I4 - ОЕ/ ученики Христа являются одновременно и светом всему человечеству, и источником согласия. И слова "тако възлюби б҃ъ мира ꙗко сна своѥго ѥдиночадаго дасть"/Ио.3,I6 - ОЕ/ можно понять так, что Бог возлюбил и человеческий род и согласие между членами его. Слова "ѥсть въистиноу съпасъ мироу христосъ" /Ио.4,42 - ОЕ/ Христос - спаситель и человечества и согласия, так что путь ко спасению лежит через согласие, взаимную любовь, ибо и "Б҃ъ любы есть"/IИо.4,8/. В словах "лютѣ мироу семоу отъ съблазна" /Мф.I8,7 - Мст.ев./ соблазн является угрозой в первую очередь для человечества, живущего в согласии, ибо он производит раздоры.

Из этих примеров видно, что перевод двух разных греческих слов одним словом миръ привел не столько к неясности, сколько к обогащению смысла славянской версии новозаветного текста по сравнению

с греческим, поскольку, как уже хорошо известно, "значения многозначного слова не выступают независимо одно от другого. Сферы их действия могут перекрещиваться, но они в принципе не могут противоречить друг другу"[1], поскольку "значения многозначного слова объединяются в семантическое единство благодаря определенным отношениям, которые существуют между ними на основе общих семантических ассоциаций/метафора, метонимия, функциональная общность/"[2]. Рассмотренный материал не только подтверждает эти слова Д.Н.Шмелева, но и дают повод сделать одно возражение. На наш взгляд, объединение значений в пределах одного слова обеспечивается не метафорическими ассоциациями, как полагает Д.Н.Шмелев[3], поскольку метафора сама по себе - это всего лишь формально-семантический механизм, это возможность, потенция, заложенная в языке; "запускает" же в действие этот механизм, актуализирует потенцию языковое мышление. Поэтому значения объединяются в семантическое единство не на основе формального принципа переноса, а на основе общего способа понимания, интерпретации действительности. Разные значения слова миръ объединяются в одном слове потому, что они одинаковым образом понимают разные явления действительности: и род человеческий, и согласие между его членами, и вселенная - все это интерпретируется в виде некоей связанности. Поэтому эти значения диффундируют друг в друга, чем и обусловливают своеобразие древнерусского восприятия новозаветных текстов, причем такого восприятия, которое нередко более глубоко и верно выражает мысль авторов Нового Завета, чем греческий оригинал.

Выше мы говорили о том, что в рассмотренных контекстах укреплялась положительная связь между двумя основными значениями слова

---

[1] Шмелев Д.Н. Проблемы семантического анализа лексики.М.,1973.С.93
[2] Там же. С.86-87
[3] См. там же. С.91

миръ; однако эта связь утрачивается тогда, когда это слово, [illegible] за греч. κόσμος, приобретает значение 'состояние земного жития' /Дьяченко.С.308/, 'Welt als Stätte ird Freuden, Güter, Sorgen, Leiden'/Bauer.S.883/, 'Земля как противоположность Небу', 'этот мир': приде ѥмоу година да прѣидеть отъ мира сего къ оцоу/Ио.13, I - ОЕ/; изидохъ отъ оца и придохъ въ миръ пакы оставлѣѭ миръ и идѫ къ оцоу/Ио.16,28 - ОЕ/; црьство моѥ нѣсть отъ мира сего /Ио.18,36 - ОЕ/; всего бо сего страны мира ищоуть/Лк.12,30 - Ост. ев./; вы отъ сего мира ѥсте а азъ отъ сего мира нѣсмь/Ио.8,23 - Ост.ев./; не обоуи ли бъ премоудростию мира сего/1Кор.I,20 - Охр. Ап.I220; не обоуроди - Чуд.НЗ/; на сѫдъ азъ въ сь миръ придохъ /Ио.9,39 - ОЕ/; ненавидѧи дша своѥѩ въ мирѣ семь въ животѣ вѣчьнѣемь съхранить ѭ /Ио.12,25 - ОЕ/. В двух последних случаях слово миръ приобретает отрицательный оттенок, так как суда требует греховный мир и ненавидеть необходимо душу, охваченную греховными страстями этого греховного мира; такое употребление слова миръ/равно как и κόσμος / нужно считать переходным к следующему, специфически новозаветному значению слова миръ. В текстах Нового Завета слово κόσμος приобрело значение 'мир и то, что в нем находится как враждебный Богу, испорченный грехом, полностью противоположный Царству Божию/ götte. Artganz / и потому являющийся погибшим, пришедшим в упадок'/Bauer .S.883/; будучи основным эквивалентом греч. κόσμος , слово миръ также приобрело подобное значение: 'все то, что духовному царству Христову сопротивляется; 'то, что отвлекает нас от закона Божия'/Дьяченко.С.308/. Интересно отметить, что слово κόσμος в этом значении наиболее часто употребляли апостолы Иоанн и Павел: се агньць бжии възъемлѩи грѣхи вьсего мира/Ио.I,29 - ОЕ/; не можеть миръ ненавидѣти васъ мене же ненавидить ѣако азъ съвѣдѣтельствоуѭ о немь ѣко дѣла ѥго зъла сѫть/Ио.7,7 - ОЕ/; нынѣ сѫдъ ѥсть мироу семоу нынѣ кънѧзь мира

сего изгънанъ ꙋждеть вънь/Ио.I2,3I - ОЕ/; грꙗдеть бо сего мира кънꙗзь и въ мнѣ не имать ничесо же/Ио.I4,30 - ОЕ/; дхъ истиньныи ѥго же миръ не можеть приꙗти ꙗко не видить/Ио.I4,I7 - ОЕ/; аще отъ мира бисте били миръ оубо своѥ любилъ бы. ꙗко же отъ мира нѣсте нъ азъ избрахъ вы отъ мира сего ради ненавидить васъ/Ио.I5, I9 - ОЕ/; и пришьдъ онъ обличить мира о грѣсѣ и о правьдѣ и о сꙋдѣ. о грѣсѣ оубо ꙗко же не вѣроуꙗть въ мꙗ /Ио.I6,8 - ОЕ/; въсплачетеса и възрыдаѥте вы а миръ въздрадоуѥтьсꙗ /Ио.I6,20 - ОЕ/; азъ дахъ имъ слово твоѥ и миръ възненавидѣ ꙗ./Ио.I7,I4 - ОЕ/; и тъ оцѣщенѥ есть о нашихъ грѣсѣхъ не о наших же токмо но и о всего мира/IИо.2,2 - Чуд.НЗ/; не любите мира ни ꙗже в мирѣ. аще же кто любит мира нѣс любви оца в немь/IИо.2,I5 - Чуд.НЗ/; зане все ѥже въ мироу желанiѥ плоти и желанiѥ очью и гордость жтиꙗ /IИо.2,I6 - Чуд.НЗ/; вѣмы ꙗко ѿ ба есмь а миръ вес в лоукавствѣ лежит/Ио.5,I9 - Чуд.НЗ/; ѥдинѣмь чловкъмь грѣхъ въ всь миръ вънидe/Рим.5,I2 - Толк.Ап.I220/; мы же не дхъ сего мира приꙗхомъ нъ дхъ иже ѿ ба/IКор.2,I2 - Толк.Ап.I220/; не примѣшатисꙗ къ любодѣицемъ. не тъкмо любодѣицемъ мира сего. или хыщьникомъ или идолослоужителемъ. понеже цължьни ѥсте мира сего изити/IКор.7,3I - Толк.Ап.I220/; мнѣ же не боуди хвалитсꙗ развѣ о крстѣ гса нашег іс ха им же мнѣ миръ распꙗтъсꙗ и аз мирови/Гал.6,I4 - Чуд.НЗ/.

Употребление апостолами слова ὁ κόσμος в значении 'падший мир, мир, лежащий во зле' было необычным для греческого языка и потому вызвало комментарии. "Чтобы ты не разумел под миром совокупность неба и земли, - писал бл. Феофилакт, - Апостол объясняет, что такое мир и находящееся в мире. И, во-первых, под миром разумеет порочных людей, которые не имеют в себе любви Отчей. Во-вторых, под находящимся в мире разумеет то, что совершается по похоти плотской, что, действуя через чувства, возбуждает похоть,.. вообще все, враждебное Богу"[1].

---

[1] Цит. по: Толковая Библия. В II тт. Т.IO. Спб.,I9I2. С.32I.

Когда слово миръ употребляется в значении 'падший мир', то этим совершенно порывается всякая связь такого мира с миром-согласием, так как мир, лежащий во зле - это мир, подверженный распрям и раздорам, порожденным похотью. В греческом языке ареной этих семантических изменений были два разных слова, из которых одно /ἡ εἰρήνη/ приобретало все большую положительную окраску, а другое /ὁ κόσμος/ - отрицательную. То, что не связано в языке, то не связано и в жизни, и ради первого - мира-тишины, согласия и любви часто оставлялось второе - мир, во зле лежащий; в писаниях основателей пустынножительства /Антония Великого, Макария Египетского и др./ нередко выражается мысль о необходимости презрения к миру, космосу, ради сбережения согласия с Богом, душевной тишины и покоя.

Для русского языкового сознания такой ход мысли был затруднителен, ибо две противоположные смысловые тенденции совершались в пределах одного слова и противоречие между миром, связанным согласием, и миром, пораженным грехом и следствием его - рознью, должно было переживаться очень остро. Если логос вообще есть "принцип и метод, закон объединения и осмысления"[1], то слово миръ вынуждено было к объединению противоположного, к одинаковому осмыслению и того, что связано согласием, и того, что связано ненавистью. Поскольку славянский Апостол предписывал одновременно любить миръ /Рим.14,19/ и не любить миръ/Ио.2,15/, то выходом из этого противоречия не мог быть уход из мира ради мира/хотя это и разные значения, они диффундировали, проникали друг в друга/. Выход из этого противоречия русская православная мысль нашла в идее преображения мира: "Всеобщее исцеление во всеобщем преображении, - в разных видоизменениях мы находим эту мысль у великих наших художников, у Гоголя, Достоевского, даже, хотя и в искаженном, рационализированном виде, - у Толстого, а из мыслителей - у славянофилов, у Федорова, у Соловьева и у многих продолжателей последнего"[2]

[1] Лосев А.Ф. Философия имени. М.,1990. С.132.

[2] Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума//ВФ.1989,№12

Родоначальником этой традиции в русском православии надо, видимо, признать св.Сергия Радонежского - основателя Лавры во имя св.Троицы, являющейся прообразом преображенного бытия в единстве и согласии, прообразом, призванным уничтожить "ненавистную рознь мира сего". Важно то, что праздник Преображения Господня в народе назван яблочным Спасом, что выражает связь преображения и спасения, необходимость всеобщего преображения для всеобщего же спасения.

Входить в дальнейшее обсуждение этой идеи мы, конечно, не можем; нашей целью было указать на языковой источник /конечно, не единственный/ и самой идеи, и той силы и остроты, с какой она переживалась русской мыслью как в Древней, так и в новой Руси.

<u>Использованные источники и словари</u>

ОЕ - Остромирово Евангелие. Факсимильное издание.
Толк.Ап.1220 - Толковый Апостол 1220г. ГИМ, Син.№7/05. Цит.по изд.: Воскресенский Г.А. Древне-славянский Апостол. Вып.1-5. Сергиев Посад, 1892-1908.
Толст. - Толстовский Апостол XIVв. ГПБ, собр. Толстого, №5. Цит. по изд. Г.А.Воскресенского.
XIII сл.Гр.Богосл. - XIII слов Григория Богослова
Цит. по изд.: Будилович А.С. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. СПб., 1875.
Чуд.НЗ - Чудовский Новый Завет. Цит.по изд.: Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Труд святителя Алексия. М.,1892
Дьяченко - Дьяченко Г.М. Полный церковно-славянский словарь. М., 1900.
МАС - Словарь русского языка. В 4-х тт. Т. II. М.,1986.
ЭССЯ - Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под. ред. О.Н.Трубачева. Вып.15. М.,1988.
Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. Berlin, 1958
Boisacq E. Dictionnaire étymologique de la langue graeque. Paris, 1938.

А.М.Камчатнов

ОБ ОДНОМ НЕЛЕКСИКОГРАФИРОВАННОМ ЗНАЧЕНИИ СЛОВА ИМѦ

В переводе Нового Завета на древнеславянский язык(списках русского извода) часто встречается употребление слова имѧ в вин., твор. и местн. падежах: въ имѧ, именемь, о имени, например: не въ твоѥ ли имѧ прорчьствовахомъ – οὐ τῷ σῷ ὀνόματι (Мф.7,22 – Мст.31а1), прииметь дѣтищь таковъ ѥдинъ въ имѧ моѥ – ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου (Мф.18,5 – Мст.46а3), блгословленъ грѧдыи въ имѧ гнѥ(Мф.21,9 – ОЕ.Л.141), напоить вы чашѫ воды въ имѧ ѩко хви ѥсте – ἐν ὀνόματι(Мк.9,41 – ОЕ.Л.249), проповѣдатисѧ въ имѧ ѥго покаанию –ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Лк.24,47 – ОЕ.Л.45), азъ придохъ въ имѧ оца моѥго –ἐν τῷ ὀνόματι (Ин.5, 43 – ОЕ.Л.15об), колижьдо просите въ имѧ моѥ то сътворѭ – ἐν τῷ ὀνόματι (Ин.14,14 – ОЕ.Л.46об), съблюди ѩ въ имѧ твоѥ – ἐν τῷ ὀνόματι (Ин.17,11 – ОЕ.Л.48), живота вѣчьнааго имате въ имѧ ѥго –ἐν τῷ ὀνόματι (Ин.20,31 – ОЕ.Л.11об), именьмь твоимь изгонѧща бѣсы – τῷ σῷ ὀνόματι(Мк.9,38 – ОЕ.Л.248об-249), боудете ненавидими всѣми имене моѥго дѣлѧ(Мф.10,22 – Мст.33 а6), оправдистесѧ именемь гсда нашего – ἐν τῷ ὀνόματι (1Кор.6, 11 – Толк.Ап.), никъто же бо ѥсть иже сътворить силѫ о моѥмь имени и възможеть въскорѣ зълословесити мѧ – ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Мк.9,39 – ОЕ.Л.249),ѡ имени твоѥмъ изгонѧща бѣсы – ἐν τῷ ὀνόματι (Лк.9,49 – Мст.80б1), и бѣси повиноуѭтьсѧ намъ о имени твоѥмь – ἐν τῷ ὀνόματι (Лк.10,17 – ОЕ.Л.232), азъ же творю о имени оца моѥго – ἐν τῷ ὀνόματι (Ин.10,25 – Печ.НЗ), подобаеть емоу о имене моемъ пострадати – ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος(Деян.9,16 – Печ.НЗ), въ Дамасцѣ дерзаше о имене иисовѣ – ἐν τῷ ὀνόματι (Деян.9,27 – Печ.НЗ), оставление грѣховъ приѩти именемь его διὰ τοῦ ὀνόματι (Деян.10,43 – Печ.НЗ), оукорѧеми бываете о имене хрстовѣ – ἐν ὀνόματι(1Пет.4,14 – Печ.НЗ).

Всеми тремя формами – въ имѧ , именьмь и о имени(имене) –

чаще всего переводится одна греческая форма ἐν τῷ ὀνόματι, т.е. форма dativus instrumenti, поэтому во всех случаях имѧ выступает как орудие, при помощи которого совершаются разнообразные действия: въ имѧ(именьмь, о имени) можно пророчествовать, общаться, крестить, напоить водой, проповедовать, веровать, просить, изгонять бесов, творить, получать жизнь, отпущение грехов, принимать укоры и страдания. Возникает вопрос: вследствие чего имѧ может быть орудием совершения столь обширного круга действий? В лингвистической плоскости этот вопрос звучит как вопрос о значении слова имѧ во всех перечисленных случаях его употребления.

В "Материалах" И.И.Срезневского указаны такие значения слова имѧ : 'nomen', 'название', 'слово', 'имя существительное'(I,1097-1098); в СлРЯ XI-XVIIвв.: 'имя(человека)', название(географическое, этническое, религиозное и др.)', 'громкое имя, слава', 'чин, звание', 'имя существительное'(6,231-232). Очевидно, что ни одно из этих значений не применимо ко всем приведенным контекстам, так как ни имя человека(само по себе), ни название, ни слово, ни слава, ни чин и звание не могут быть силой, орудием, средством совершения перечисленных(пророчество, крещение, изгнание бесов и др.) и многих других действий, а если и могут служить таким средством, то, вероятно, в силу какого-то свойства, не раскрытого нашими словарями.

Решение этой герменевтической загадки начнем с поиска этимона слова имѧ.

Согласно одной этимологической версии, имя, праслав.*jьmę- "восходит через*n̥men-(с диссимиляцией) к и.-е.*en-men-, куда относятся также др.-прусск.emmens, emnes, алб.emën, emër, др.-ирл.ainmn, мн.anmann"(ЭССЯ.8,227). Реконструкция и.-е. праформы*en-men "позволяет увидеть в ней образование от и.-е

*en- 'в, внутри'/.../ Реконструируемая при этом семантика - 'имя' как 'возлагаемое', resp. 'влагаемое' - производит впечатление значительной древности"(ЭССЯ.8,228).

Согласно другой этимологической версии, имя происходит от "и.-е.*ĝenǝ- 'знать'"(ЭССЯ.8,228). Эту версию защищал о.П.Флоренский: "Имя - от √зна. Тут - понятие познания, апперципирования объекта путем отметы его, наложения знамения, знака"[1]; однако при объяснении фонетических изменений он допускал совершенно явные натяжки: "В русском языке от корня зна оставалось в слове имя только з, да и то в преобразованном виде, как придыхание й. Но и это-то, чуть слышное дыхание в начале слова, этот легчайший гортанный, даже не звук, а призвук, выдает нам, что имя и по структуре, и по корню - совершенно то же, что знамя, но только понятие знания, содержащееся в имени и в знамени, дифференцировалось, сохранив в имени наиболее абстрактный и деятельный оттенок своего смысла, а в знамени - наиболее конкретный и предметно законченный"[2]. В этом случае имя родственно греч. γιγνώσκω, лат. cognosco 'познавать'.

Рассуждая теоретически, в акте познания встречаются энергия познаваемого объекта и энергия познающего субъекта[3]. Первая этимологическая версия связывает имя с энергией познаваемого объекта: имя - это знание того, что есть в, внутри вещи, то есть знание ее сути, или сущности; в слове имя акцент ставится на энергии, исходящей из глубин вещи, на созерцании объективно данной энергии сущности. Вторая этимологическая версия связывает имя с энергией познающего субъекта: имя - это отметина, налагаемая субъектом для отличения этой вещи от всякой

[1]Флоренский П.А. У водоразделов мысли.//Соч.в 2-х тт.Т.2.М., 1990. С.308
[2]Там же. С.309
[3]См. там же. С.312

иной; такая отметина есть, конечно, уже и какое-то знание этой вещи, но такое отличие может быть сделано и по внешнему, отнюдь не существенному признаку вещи.

Между этимоном слова и его последующей судьбой есть несомненная, хотя и не предопределенная связь: если нам известен этимон, то это не значит, что нам уже известна и вся дальнейшая семантическая судьба корня; но если нам известна семантическая судьба корня, то она может дать ключ к этимону. Поэтому изучение сематической истории слова может пролить свет на его происхождение, а происхождение - на особенности семантической судьбы.

Во всех приведенных выражениях имеется в виду имя Господа Иисуса Христа: Его именем совершаются пророчества, крещение, даруется жизнь и прощение грехов, изгоняются бесы и т.д. Именем здесь, несомненно, обозначается энергия объективной сущности, которая не столько познается человеком, сколько открывается ему в своих смысловых энергиях, привлекается им для совершения каких-либо действий или же обязывает его к каким-либо поступкам. Имя Иисуса Христа - не отметина, сделанная по малозначительному признаку, имя Иисуса Христа - это сам Иисус Христос в его собственной сущности, которая выступает для человека то как заповедь и завет, то как долг и обязанность, то как высшее знание и сила. И если именем Иисуса Христа(да и вообще именем какой-либо сущности) действительно исполняются просьбы, приказы, совершаются заклинания и мольбы, пророчества и добрые поступки, отпускаются грехи, даруется исцеление, то нужны ли еще какие-то доказательства того, что имя заключает в себе энергию сущности, причем огромной смысловой, духовной мощи? Таким образом, в рассмотренных новозаветных текстах имя имеет значение(сему) 'сущность как завет, заповедь, долг, сила'.

Наличие этой семемы у слова имѧ делает более достоверной первую этимологическую версию его происхождения. Поэтому, вопреки мнению о.П.Флоренского, слова имѧ и знамѧ, знамение находятся не столько в синонимических, сколько в антонимических отношениях: если имя - это знание сущности, объективно нам данное и нами воспринятое, это знание сущности по тем энергиям, которые извергаются из глубин сущности, а также и сама энергия, сила, движущая поступками людей, то знамѧ, знамение, знакъ - это знание, наложенное на сущность для ее отличения, это знание, которое мы нашли сами и некоторым образом ознаменовали, обозначили. В СлДРЯ XI-XIУвв. дана такая семематическая характеристика слова знамениѥ: 'знак, указание', 'символ, образ', 'характерная черта, признак чего-л.', 'чудо', 'предсказание', 'вещественное доказательство', 'мера длины'(Ш,395-397). В орудийном значении слово знамениѥ употребляется только в сочетании крьстьноѥ знамениѥ: знамениѥмь крстьнымь бѣсы изгнавъ (Хроника Георгия Амартола - СлДРЯ.Ш,395); крестным "знамениѥмь стѣны соупостатъ падають. симь знамениѥмь бѣси погыбають"(Иоанн Златоуст. Слово на преславное воскрешение тридневное - Усп.сб.249а27-3I). Но поскольку крест - это атрибут Иисуса Христа, то можно сказать, что эти действия опять-таки совершаются силою Его сущности.

Библейское понимание имени как сущности стало основой для учения "О Божественных именах", приписываемого Дионисию Ареопагиту; в нем в частности утверждается, что "в Писании любые Божественные имена всегда не частично, но во всецелом значении славословят совершенное и всецелое Божество во всей Его полноте"[I]. Это учение об имени в Новое время развивали выдающиеся русские мыслители - о.П.Флоренский, о.С.Булгаков, А.Ф.

[I]Мистическое богословие. Киев, 1991. С.22

Лосев. П.А.Флоренский, например,(в противоречии со своей этимологией слова имя) писал об употреблении слова имя в орудийном значении: "Именем = на основании, силою. Именем NN - по распоряжению, по приказу NN, так что заявляющий : "Именем..." несет на себе, имеет при себе самую суть, vigor, самый цвет волевого акта того, кто дал приказ, состедоточенными в его имени, как эссенции всего существа. Подобно тому "во имя" или "въ имѧ" значит по имени, в честь, в память. Но как действие совершается ради носителя имени, но не ради названия отвлеченно от него, то под именем здесь разумеется либо непосредственно самый носитель его, в деятельности его силы, либо его эссенциальный элемент"[1]. А.Ф.Лосев в "Философии имени" также пишет об эссенциальности, существенности имени: "Сущность есть имя, и в этом главная опора для всего, что случится потом с нею"[2]. "Слово, или имя, есть смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность"[3]. Затем он дает подробнейшее диалектическое развертывание понятия сущности как имени; начинает же свое исследование А.Ф.Лосев вдохновенным и страстным гимном имени, слову[4].

Однако философские учения отражают и изучают то, что есть в языке; в русском же языке библейское значение слова имя 'сущность как завет, заповедь, долг, воля и сила' продолжает жить в таких, например, выражениях, как именем народа, именем закона, именем революции, именем родителей, во имя всего святого, от имени администрации и т.п. И надо сказать, что имя по-прежнему обязывает: все наше поведение будет существенно различаться в зависимости от того, действуем ли мы именем администрации или именем Иисуса Христа.

---

[1] Флоренский П.А. Указ.соч. С.315
[2] Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.,1993. С.734
[3] Там же. С.742
[4] См. там же. С.627

Так лингвистическая герменевтика слова им в древнеславянских переводах Нового Завета восполняет некоторые пробелы в существующих лексикографических описаниях этого слова.

Использованные словари и источники

СлДРЯ XI-XIУвв. - Словарь древнерусского языка(XI-XIУвв.) Т.Ш. М.,1990.

СлРЯ XI-ХУПвв. - Словарь русского языка XI - ХУПвв. Вып.6. М.,1979.

Срезневский - Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. М.,1989.

ЭССЯ - Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под ред. О.Н.Трубачева. Вып.8.М.,1981

Мст. - Мстиславово евангелие ХПв. Цит. по изд.: Апракос Мстислава Великого. Под. ред. Л.П.Жуковской. М.,1983.

ОЕ - Остромирово евангелие 1056-1057гг. Цит. по изд.: Остромирово евангелие 1056-57г. Изд. А.Востоковым. СПб.,1843.

Толк.Ап. - Толковый Апостол 1220г. Цит. по изд.: Воскресенский Г.А. Древне-славянский Апостол. Вып.1-5. Сергиев Посад, 1892-1908.

Усп.сб. - Успенский сборник ХП-ХШвв. М.,1971.

А.Ю.Козлова

"Трудные" слова в текстах и словарях.

Толковая палея - замечательный памятник древнерусской литературы Х111-Х1У вв., в котором вместе с дополнениями и комментариями излагаются отдельные книги Ветхого завета.[1] Важной составной частью произведения, отличающей Толковую палею от других типов палей - Исторической и Хронографической, является обилие полемических антииудейских толкований. Основной источник - Священное писание перемежается в Толковой палее отрывками из творений отцов церкви, многочисленными апокрифами; здесь можно найти самые разнообразные сведения богословского, исторического и естественнонаучного характера. Памятник необыкновенно сложен по своему составу и содержанию, весьма значителен по объему. "В миниатюре - это словно энциклопедия всего того, чем жили и питались духовные потребности наших предков."[2]

С особо вдохновенными дополнениями передается в Толковой палее книга Бытия пророка Моисея, что, конечно, не случайно : ведь именно здесь затрагиваются важнейшие вопросы мироздания, возникновения и сущности человека. Автор-составитель Палеи расширил текст книги Бытия славянским переводом сочинения Аристотеля "Historia animalium" /"История животных"/, позаимствовав его, по-видимому, из другого широко известного в сред-

[1] Название произведения связано с др.-греческим наименованием Ветхого завета : палея - это собственно форма женского рода прилагательного παλαιός "древний, старый" в сочетании ἡ παλαιὰ διαθήκη - "Ветхий завет".

[2] Михайлов А.В. Общий обзор состава, редакций и литературных источников Толковой палеи. // Варшавские университетские известия. - 1895. № 7. - С.1.

невековой Руси произведения – Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского.

Так вот, в весьма сокращенном изложении первого в славянской литературе анатомо-физиологического трактата во всех списках Толковой палеи встречаются два загадочных слова, которые весьма затрудняют понимание текста.

Одно из них – представленная в большинстве списков Палеи форма клюща : "Ср/д/це же оубо вчинено и лежить на ср/д/нѣмъ мѣстѣ въ ширина/х/ обдержимо и хранимо округъ клюща /в др. сп. клющами/ яко /ж/ оубо имши/м/ е и яко вл/д/ка ествьныи в чертозѣ и набдить инѣми частми окру/г/ обистоящие его оуды... и не дающе ближни/м/ вредомъ приближити/с/..."[3]

Конечно, зная сейчас источник трактата, чтобы выяснить, что скрывается под этим словом, мы можем обратиться и к Шестодневу, и даже к самому сочинению Аристотеля – и разом покончить со всеми тайнами, но читатели Древней Руси не проводили такого текстологического изыскания, да и само загадочное слово клюща имеет семивековую историю.

На протяжении пяти веков – Х1У-ХУ111 вв. – переписчики Палеи воспроизводили его в двух вариантах – клюща и клющами. Уже в наше время оно попало в Словарь древнерусского языка /Х1-Х1У вв./[4], но составители Словаря не определили значения этого слова, начальную форму дали как клющѣ /клюща/ и указали, что во всех расписанных для Словаря древнерусских памят-

[3] Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. Вып.1. – М.: 1892. – Л.31 б.

[4] Словарь древнерусского языка /Х1-Х1У вв./. Том 1У. – М.: Русский язык. 1991. – С.227.

никах оно встретилось лишь однажды.

Попытаемся вникнуть в смысл цитаты: "Сердце же создано и находится в середине внутри тела, окружено...", а дальше - колебания переписчиков в форме слова : клюща или клющами , причем в большинстве списков представлен первый вариант. Эти колебания вызваны затруднением в понимании сочетания хранимо округъ клюща /клющами/: "хранимо вокруг чего-то" или "хранимо вокруг, т.е. защищено везде чем-то". Для первого чтения подходит форма клюща, для второго - клющами. И смысл, и продолжение цитаты показывают правильность второго чтения : не сердце хранится вокруг чего-то, а само сердце является центром, вокруг которого находятся другие органы. Итак, "сердце же создано и находится в середине внутри тела, окружено и защищено вокруг клющами, как бы охватившими его, /и/ как владыка настоящий в чертогах, следит за другими частями тела - окружающими его органами..., которые не дают близко приблизиться кому-то или чему-то с целью вреда."

Форма слова указывает на творительный падеж, явно, не единственного числа. Что же окружает сердце ? Ответ простой - легкие. Именно легкие соседствуют с сердцем, как бы охватывая его, являются парным органом, поэтому слово, выражающее это понятие, должно стоять в двойственном, для начала ХУ века /примерная датировка древнейших списков Толковой палеи/ - во множественном числе.

В переводных памятниках древнерусской письменности легкое передавалось словом плюще, множественное число - плюща. Совершенно очевидно, что клющами Толковой палеи является искаженной передачей этого слова, в чем можно убедиться, сопоставив данную фразу Палеи с текстом У1 Слова Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского, где и обнаруживается уже "вычисленная"

форма творительного падежа множественного числа - плющами.[5]

Не проще ли, чтоб обнаружить ошибку, сразу обратиться к тексту Шестоднева ? Думается, что приведенные рассуждения были не бесполезны : всегда очень важно быть внимательным к семантике текста, выяснить причину появления разночтений, да и не для каждого загадочного слова известен источник-разгадка, и, наконец, история ключа на этом не заканчивается.

На том же листе в Толковой палее находится другое непонятное слово ключами : "Есть же оубо и личная часть нарѣцаемыи носъ. им же вдымание /в др. сп. издыхание/ ω/т/ скровища ср/д/чнаго ключами вспущаемо в перси и в гортань примата /в др. сп. примаета/ ноздри. и впровожаета /в др. сп. въпроваживаета/ ноздри и па/к/ опять."[6] Во всех списках Палеи слово передается одинаково, в Словаре древнерусского языка значение ключами определено приблизительно - "струя ?"[7], начальная форма слова, по мнению составителей, ключь , опять же указывается единичность его употребления.

Авторы словарных статей не заметили, что клюща /клющами/ и ключами можно соотнести: основы клющ- и ключ- могут представлять церковнославянский и древнерусский варианты одного и того же слова. Подходит ли к ключами значение "легкие " ? Да, убедимся в этом при анализе контекста. В нем говорится о воздушных путях человеческого организма : довольно последовательно называются нос, гортань, ключа "легкие", ноздри. Отмечается, что воздух, вдохнутый носом, с помощью легких попа-

[5] Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского по русскому списку XУ века. /ГБЛ, МДА, № 145, л.241 об./

[6] Палея толковая..., л.31 а.

[7] Словарь древнерусского языка /XI-XIУ вв./. Том IУ, с.226.

7*- 113

дает в грудь или /обратно/ в гортань, а затем в ноздри. Понятие, обозначенное ключами, опять же, как и в первом отрывке, связывается с сердцем - "сковищами сердечными". Проверим предположение текстом Шестоднева : действительно, форме ключами будет соответствовать уже известное нам плющами.[8]

Тут уже стоит задуматься : а случайна ли эта ошибка, сделанная два раза ? Может быть, в древнерусском языке существовали слова клюще и ключе для обозначения легкого ?

Такое предположение представляется маловероятным.

Во-первых, для наименования легкого в письменности Древней Руси уже известно существование трех /!/ слов : плюще, плюче и собственно легкое - со строго определенной сферой употребления. Плюще и его русский вариант плюче использовались весьма редко в основном в переводных памятниках : Хронике Георгия Амартола, Шестодневе Иоанна экзарха Болгарского и т.д. По-видимому, это весьма древнее слово, восходящее к общеславянскому лексическому фонду - оно фиксируется во всех без исключения современных западнославянских языках : чеш. plíce "легкие", слвц. pľúca, польск. płuca, в.-луж. и н.-луж. płuco - и некоторых южнославянских : сербохорв. плу́ћа "легкие", словен. pljúča; родственно лит. plaũčiai, лтш. plàušas "легкие", др.-прусск. plauti "легкое".[9] Впервые оно отмечается в старославянском языке в виде плоушта в Супральской рукописи. Хотя плюще и имеет древнерусский вариант плюче /никаких стилистических или семантических различий между ними не наблюдается/, оно, вероятно, не было характерным для живой

[8] Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского, л.239.

[9] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Том.3. - М.: Прогресс. 1971. - С.797/.

речи Древней Руси, т.к. в современных восточнославянских языках не осталось никаких его следов ни в говорах, ни в литературном языке ; от него нет и никаких производных слов. Из живой речи это слово бесследно не могло исчезнуть, т.к. обозначало конкретный предмет, с которым люди часто сталкивались в определенной бытовой ситуации - при забое скотины. Кстати, этимология плюще/плюче и легкого весьма схожа и связана именно с этой хозяйственной операцией : плюще - "первоначально то, что плавает"[10], а легкое - "... при разделке туши съедобные внутренности кладутся в посуду с водой, причем легкие остаются на поверхности, а сердце и печень погружаются..."[11]. В бытовых текстах, правда, только лишь с ХУ1 века отмечается слово легкое.[12] Таким образом, предположение о реальном существовании в древнерусском литературно-письменном языке слов клюще и ключе для наименования легкого неубедительно : наличие пяти слов для обозначения одного конкретного предмета слишком избыточно.

Во-вторых, необходимо принять во внимание характер использования в Палее текста Шестоднева. Г.С.Баранкова заметила, что "переработка отдельных слов в "Толковой Палее" может свидетельствовать о том, что ее составитель /или писец/ не всегда понимал значение слов из Шестоднева. Такова, например, переделка... слова мъчьтъ на слово мышца..."[13] и т.д. Если плюще было не ши-

---

[10] Фасмер М., там же.

[11] Фасмер М. Этимологический словарь..., том 2. - С.474.

[12] Словарь русского языка Х1 ХУ11 вв. Вып.8. - М.: Наука.1981. - С.191.

[13] Баранкова Г.С. О взаимоотношениях "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского и "Толковой Палеи". // История русского языка. Исследование и тексты. - М.:Наука. 1982. - С.276/.

роко распространенными и исключительно книжным словом, то составитель Палеи мог его не знать и исказить, сблизив невольно, допустим, с более привычным ключица.

Все высказанное позволяет утверждать, что ключѣ и ключь - мнимые слова, возникшие из-за ошибки, и поэтому их гражданство в словарях незаконно. Но окончательно признать их "призрачность" мешают неожиданно обнаруживающиеся совершенно неоднозначные и противоречивые следы их существования.

Что же говорит против "призрачности" этих слов?

Если ключѣ и ключь были ошибками, то почему же ни в одном из списков Толковой палеи, несмотря на прозрачность контекста, искаженные написания не были исправлены ? Неужели никто из писцов, переписывавших текст в Х1У-ХУ111 веках, не знал слова плюще/плюче и не понял смысла им самим написанной фразы ?

Далее, в Словаре русского языка Х1-ХУ11 вв. находятся два гапакса /гапакс - слово, употребленное лишь однажды /: ключа - предположительно "почки" и ключья - опять же предположительно "болезнь". Их значение определено по одному контексту из памятника ХУ11 века "Начало премудрости афинеиской..." : "Аще урина свѣтла и черна и многа урины такии чл҃вкъ ключьею болит от многа огня, аще ли урины много а свѣтла и бѣла тогда ключа исказилися от многия студени".[14] Не восходят ли и здесь ключья и ключа к одному слову - плюче ? И не значат ли они все те же "легкие"? Конечно, урина-моча связана прежде всего с почками, но при воспалении легких происходит общая интоксикация организма, и заболевание почек может явиться осложнением пневмонии. Если под данными словами подразумевать легкие, то фраза не будет противо-

---

14 Словарь русского языка Х1-ХУ11 вв. Вып. 7. - М.:Наука. 1980. - С.183.

речить действительности, тем более, что никому не известно, чтобы где-нибудь и когда-нибудь почки именовались ключа, нигде не встретилось и подобное название болезни - ключья. Здесь опять сталкиваемся с названием какого-то внутреннего органа тела, опять есть указания на единичность употребления и приводится лишь приблизительное значение. Чувствуется, что какая-то связь этих слов с загадочными словами Толковой палеи имеется, но четко определить ее трудно. Свидетельствует ли цитата, что ошибка в искажении слова плюще /плюче/ не единична или же, наоборот, это показывает, что слово ключе в действительности обозначало легкое или какой-нибудь другой орган тела ?

И, напоследок, еще одна встреча, правда, не с самим словом, а образованным от него прилагательным. В Описании славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки А.В.Горского и К.И.Невоструева приведено выражение из "Вопросов и ответов св. Сильвестра и препод.Антония" по списку 1512 г. - "о кличнѣмъ съставѣ"[15]. Тут же приведенный параллельный греческий текст показывает, что речь идет о легких. Ошибка ли это, встретившаяся уже в пятый раз, или доказательство реального существования слова ?

Интересно, что кличный из Описания попало в два весьма авторитетных словаря, в которых было представлено совершенно по-разному ! Фр.Миклошич в своем издании решительно исправил ошибку : "pro /вместо - А.К./ пличнѣмъ"[16], а И.И.Срезневский в Материалах для словаря древнерусского языка передал кличный

[15] Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 2, часть 2. - М.: 1860. - С.147.

[16] Miklosich Fr. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum - Vindobonae : 1862-1865 - C 575

без изменений[17]. Прилагательному придан статус слова, посвящена отдельная словарная статья, хотя толкование его весьма странно - "прилагательное от кличь", а у слова кличь ни в этом словаре, ни в каком-либо другом нет значения, хоть как -то связанного с обозначением какого-то органа тела.

Таким образом, несмотря на все приведенные доводы, пока еще трудно определенно отнести клющѣ и ключь Толковой палеи либо к призрачным словам, либо к словам, реально существовавшим в литературно-письменном языке Древней Руси.

Для древнерусской письменности пока еще никто не пытался создать типологию слов, затрудняющих чтение и понимание текста, - "трудных" слов. Такое исследование, если оно в принципе возможно, во многом бы облегчило изучение, перевод и толкование древних текстов : можно было бы искать прецеденты, проводить аналогии.

Далее предлагается обзор особо замечательных, загадочных "трудных" слов древнерусской письменности, которые обратили на себя внимание исследователей. Среди них можно выделить группу призрачных слов, возникших из-за всевозможных ошибок, описок, неверного членения текста ; во-вторых, это неясные слова, оказавшиеся диалектными, и, в-третьих, заимствования из других языков, для которых весьма трудно бывает определить язык-источник.

Призрачное слово, никогда не существовавшее в действительности, может незаконно находиться даже не в одном словаре, на него могут опираться в лексикологических и этимологических ис-

[17] Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Том.1. - Изд-е 2-ое. М.: 1958. - СТлб. 1223.

следованиях.

Зафиксированному в Материалах для словаря древнерусского языка И.И.Срезневского выражению вермие дубное были посвящены статьи А.Матла и А.Вайана[18]. А.Матл убедительно показал, что речь идет о случайной порче сочетания вершие дубное "верхушки, побеги дуба". Необходимость исправления ошибки была связана с тем, что вермие использовалось в многочисленных этимологических работах, сближавших его с индоевропейским *u̯rmi "червь".

Весьма интересна и поучительна история очень известного загадочного слова бъдынъ, которое находится в завещании княгини Ольги сыну Святославу : "ни бъдына деяти" после ее смерти. Бъдыну посвящено колоссальное количество работ и историков, и лингвистов, по-разному этимологизировавших его и искавших в нем отражение славянского язычества. Однако З.А.Гриценко выяснила, что "выражение ни бъдына деяти появилось в рукописях с ХУ1 века. В Прологах Х1У-ХУ1 вв. встречается ни годины деяти"[19]. Исследовательница отмечает : " Мне кажется, что слова "бъда", "бъдынъ"

---

18 Mátl A. Das angebliche altrussische vermije // Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university, 1964, XIII, řada jazykovědná (A), č 12, c 37-41
Vaillant A. Un mot imaginaire vieux-russe vermije, sauterelles, vers // Revue des etudes slaves, 1969, 48 p 78

Содержание статьи А.Малла анализируется в рец. Трубачева О.Н „Sborník prací Filosofické fakulty // Этимология 1965. - М.: Наука. 1967. - С. 389-390.

19 Гриценко З.А. Загадочное "бъдынъ"./Об одном разночтении в произведениях о княгине Ольге/. // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 1. - М.: 1989. - С.284. А также : Гриценко З.А. Загадочное "бъдынъ". // Русская речь. 1978. № 6. - С. 107-109.

"дын" /варианты этого слова по рукописям - А.К./ возникли в результате ошибки переписчика из слова година. Это слово более раннее и чаще повторяющееся. Очевидно, в дефектном, неясно писанном тексте писец прочел вместо первого слога "го" - "б" и, не вдаваясь в подробности, в смысл, переписал его в свой текст. Таким образом, из "година" получилась "бдина". А к ХУ11 в. это непонятное "бдин" стало варьироваться в написании /бдын, бъдын, бьдя, бедын/ или заменяться другими, вполне понятными и подходящими по смыслу словами"[20].

М.Фасмер указал на призрачность гапакса жюр, встретившегося в одном из списков Слова о погибели русской земли[21]. Вероятно, это описка вместо кюр "господин", представленное в других списках памятника. Но жюр до сих пор существует в пятом выпуске Словаря русского языка Х1-ХУ11 вв.[22]

В Материалах для словаря древнерусского языка И.И.Срезневского находится непонятное слово без толкования - кусина из "Книги Александръ" сборника ХУ века.[23] В.М.Истрин в своем издании "Александрия русских хронографов. Исследование и текст" дал верное чтение этого слова : "въ воусинѣхъ" вместо "въ коусинѣхъ", то есть "в одеждах из тонкой льняной ткани".[24]

---

[20] Гриценко З.А. Загадочное "бъдынъ", с. 284.

[21] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Том 2. - С.69.

[22] Словарь русского языка Х1-ХУ11 вв. Вып.5 - М.: Наука. 1978. - С.126.

[23] Срезневский И.И. Материалы..., том 1. - Стлб.1381.

[24] Истрин В.М. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. - М.: 1893. - С.41. /Александрия первой редакции/. На этот случай наше внимание обратил И.Г.Добродомов.

И.Г.Добродомов исследовал случаи возникновения чисто графическим путем неорганического с в памятниках старинной русской письменности и указал появившиеся в результате этого гапаксы - мнимые слова : в Азбуковнике ХУ1 века искра, поясняющее греческое хавьяръ "икра", корскота - название болезни, попавшее в Словарь русского языка Х1-ХУ11 вв. на основании одной фиксации в Лечебнике ХУ11 века без соотнесения с аналогичным коркота летописных текстов, а также фурстовина из фуртовина "буря" с с, появившимся после внесения в строку какой-то вертикальной черточки над фуртовина.[25]

Одно из самых замечательных трудных слов древнерусской письменности, уже второе столетие существующее незаконно и в словарях, и в изданиях летописей, - это загадочная форма итолка, которая встречается два раза в текстах Псковской 1-ой и Новгородской 1-ой летописей. Несмотря на то, что уже в 1837 году М.П.Погодин дал правильное чтение темного слова как сочетание союза и + винительный падеж от слова тълкъ "переводчик"[26], мнимый итолокъ находится и в "Материалах для словаря древнерусского языка" И.И.Срезневского,[27] и в "Материалах для терминологического словаря древней России" Г.Е.Кочина, и в 1У томе "Полно-

[25] Добродомов И.Г. Существовало ли на Волге слово фурстовина ? // Двуязычие и контрастивная грамматика. - Чебоксары: 1987. - С.18-25.

[26] Погодин М. Псковская летопись, изданная на иждивении Общества Истории и Древностей Российских, при Московском университете. - М.: 1837. - С.94.

[27] И.И.Срезневский заметил ошибку : ту же самую цитату из Псковской летописи он поместил под словом тълкъ "переводчик", но ошибочная выписка не была им уничтожена и осталась на своем месте при издании "Материалов..." после его смерти.

го собрания русских летописей", выпущенного в 1848 году Археографической комиссией, в издании Псковской летописи А.Н.Насоновым /вып.1. – М.:Л. 1941 ; вып.2. – М.:1955/, в изданиях Новгородской летописи 1888 и 1950 гг. И только после того, как И.Э.Клейненбергом были привлечены ливонские документы того времени[28], Н.А.Казаковой удалось показать, что речь шла именно о переводчике[29]; И.Г.Добродомов проанализировал историю возникновения и закрепления ошибки.[30]

Он же указал нам еще несколько случаев возникновения подобных мнимых слов, получившихся в результате неверного членения слова и союза и, которые зафиксированы Словарем русского языка Х1–ХУ11 вв.:

"Изинбиль, ж. Куль, мягкая корзина как мера сыпучих тел. Гилянец ж Сусеин Маметев сказал у себя 4 изинбили пшена ; гилянец же Абусеин Маметевъ сказалъ у себя 2 изинбили ягодъ. Астрах. а., № 1782 сст.3 1646. Ср. зинбель".[31] Вероятно, в сочетаниях четыри зинбили, двои зинбили последний звук первого слова отошел ко второму слову.

"Икентавръ, м. Кентавр... Яко сиринъ... тако же и икентавръ ; полъ его есть члвка, полъ осляте. Физ., 242. ХУ – ХУ1 в."[32]

[28] Клейненберг И.Э. О названии новгородского пригорода Ямы в западных источниках ХУ в. // Научные доклады высшей школы. Исторические науки. – 1958. № 1.

[29] Казакова Н.А. О загадочном слове "итолок" новгородских и псковских летописей. // Труды отдела древнерусской литературы. Том ХХ1У. – Л.: Наука. 1969. – С.139–142.

[30] Добродомов И.Г. Хотя слово и есть в словарях... // Русская речь. 1973, № 1. – С.124–125.

[31] Словарь русского языка Х1–ХУ11 вв. Вып.6. – М.:1979. – С.154.

[32] Там же. – С.220.

Начальное и слова появилось от союза, или слишком протянутого при чтении, или повторенного два раза.

Аналогично : "Иснулый, прил. Снулый /о рыбе/. ... оброчные стерляди живыми и иснулыми..."[33] Долгое звучание и в окончании и союзе распространяется на следующее слово.

"Ичирыки, мн. Низкая кожаная обувь типа поршней. Донские казаки 2 человѣка, Ларька да Ефтюшка, а рухледи у них... 2 ичирыки..."[34]. По-видимому, опять ошибка чтения : двои чирыки.

И, наоборот, потеря начального и :

"Зворогъ, м. Выкидыш. /1096/ : Ядяху скверно всяку... женскыи зворогы яляху... Ср. изворогъ."[35] Совершенно очевидно, что при чтении или диктовке у переписчика слились конец первого и начало второго слова - женскыи /и/зворогы.

И "грыдля, ж. /?/ О епспъхъ о причетницех, иж/е/ играют и глумятс/я/ и упиваются и ловы дъют и на позорища ходят и грыдля дают или гробы воскапывают..."[36]. И грыдля, действительно, два слова, но не сочетание союза с существительным, а сочетание существительного с постпозитивным предлогом: игры для, то есть "ради игры". При чтении союз и и начальное и слова игры слились, затем сочетание было неверно расчленено, в результате чего получилась призрачная, уродливая грыдля.

Призрачное слово может появиться из-за затруднения в идентификации в древнем тексте местного лексического элемента. И.Г.Добродомов рассмотрел гапакс Словаря русского языка XI - XVII вв. ирп "рыболовная снасть". Оказалось, что в тексте говорится о сырпе "сети в виде мешка с двумя тетивами". Иссле-

---

33 Там же, с.268.

34 Там же, с.358.

35 Словарь русского языка..., вып.5-М.:Наука.1978. - С.358.

36 Словарь русского языка..., вып.4 - М.:Наука.1977. - С.147.

дователю удалось не только показать "призрачность" ирпа, но и установить, что слово сырп было известно русским пермским говорам уже с конца ХУ11 в.[37]

Значение непонятного слова лаибина Материалов Срезневского прояснила Г.А.Богатова через сближение с другим словом – ламба, ламбина "заросшее мхом болото, озерцо".[38]

Особые трудности вызывает прояснение темных слов древнерусских текстов, оказавшихся заимствованиями древнерусского языка из других языков. Этой проблеме посвящено колоссальное число изысканий – упомянем лишь некоторые.

Непонятное слово боръ Повести временных лет, характеризующее тюркское половецкое войско в движении, толковали по-разному : и как славянское "лес", и как славянское "боров". И.Г.Добродомов считает, что в летописном сравнении "аки борове" следует видеть отражение др.-тюрк. бурча "как тучи /пыли/

---

[37] Добродомов И.Г. Грамматическая и лексическая семантика в старинном тексте. // Грамматическая семантика русского языка. Вологда. 1983. – С.53 – 54.

[38] Богатова Г.А. Соотношение цитаты и словаря /об особенности иллюстрирования слов и значений в словарях исторического жанра. // Вопросы языкознания. – 1980, № 6. – С.58.

[39] Добродомов И.Г. Загадочная параллель бур /бор/ орхонских рунических надписей и бор /бъръ/ "Повести временных лет". // TURCOLOGICA. К семидесятилетию академика А.Н.Кононова. – Л.: Наука. 1976. – С.241 – 247.

Толкование бѣръ как "туча /пыли/" было принято в Словаре древнерусского языка /Х1 – Х1У вв./ /Том 1. – М.: Русский язык 1988. – С.330/, но затем в Исправлениях в следующем томе /том – М.: Русский язык. 1989. – С.491/ без объяснений снято.

Он же выяснил, что кадамы в переписке Ивана Грозного с Василием Григорьевичем Грязным-Ильиным передают осетинское слово qadamo "кандалы, оковы"[40]; гапаксы шомурлук, балахай из "Лексикона вокабулам новым по алфавиту" - первого словарика, объединившего новые заимствования из европейских языков, - происходят отнюдь не из Западной Европы и являются булгаризмами.[41]

Тюркизмом оказалось и чтение бильдига Словаря русского языка Х1-ХУ11 вв. из воронежских документов ХУ11 в.[42] В.И.Хитрова указала иной вид этого слова - бильдюга, установила точное значение - "небольшая крестьянская изба, построенная из мелкого леса", этимологию и пути его проникновения в говоры Воронежской земли.[43]

---

40 Добродомов И.Г. Об аланизмах в русском языке. // Осетинская филология. Вып.2. - Орджоникидзе. 1981. - С.37 - 41.

41 Добродомов И.Г. Два гапакса из "Лексикона вокабулам новым". // Ученые записки НИИ при Совете Министров Чувашской АССР. Вып.ХХХ1Х. - Чебоксары: 1969. - С.234-235.

42 Словарь русского языка Х1-ХУ11 вв. Вып.1.- М.:Наука. 1975. С.185.

43 Хитрова В.А. Слово "бильдюга" в воронежской письменности. // Вопросы грамматики и лексики русского языка. Известия Воронежского государственного института. Том 126. - Воронеж : 1972. - С.149-152.

А.Л.НИКИТИН

"ХОЖДЕНИЕ" АПОСТОЛА АНДРЕЯ И ПУТЬ "ИЗ ВАРЯГ В ГРЕКИ"

I.

Погодному изложению событий в"Повести временных лет" (далее - ПВЛ) предшествует так называемое "введение". Как показали в своих работах А.А.Шахматов [I], а затем В.М.Истрин [2] и Н.К.Никольский [3], оно составлено из отрывков различных сочинений, в первую очередь из болгарского перевода "Хроники" Георгия Амартола и "Хронографа", сходного со списком Софийской Новгородской библиотеки. Кроме того, Шахматов находил здесь остатки гипотетического "Начального Киевского свода", который по его стемме предшествовал ПВЛ, отрывки "Сказания о грамоте словенской" и пр. В этом стройном по замыслу изложении о расселении племен, из которых самыми молодыми оказываются "словене", внимательный исследователь обнаруживает крупный вставной текст, обрывающий фразу "Полямъ же живъшим особе..." сообщением, что "по горамъ сим бе путь из варягъ въ грекы и из грькъ по Днепру...". Для удобства восприятия я привожу его в переводе по сводному тексту А.А.Шахматова [4], учитывающему разночтения древнейших списков ПВЛ - Радзивиловского [5], Ипатьевского [6], Хлебниковского [7], Переяславского [8], Лаврентьевского [9] и Академического [IO].

"...по горам сим был путь из варяг в греки и из грек: по Днепру, из верховьев Днепра волок до Ловати, по Ловати войти в великое озеро Ильмерь, из которого вытекает Волхов и впадает в великое озеро Нево. Устье этого озера выходит в море Варяжское. И по тому морю идти до Рима, а от Рима (можно) по тому же морю придти к Царьграду, а от Царьграда придти в Черное море, в него же впадает река Днепр..."

Здесь текст прерывается другой вставкой, в известной мере противоречащей только что приведенной:

"Днепр же течет из Оковского леса, и течет на юг, и Двина из того же леса течет, но идет на север и втекает в море Варяжское. Из этого же леса течет на восток Волга и впадает семьюдесятью устьями в море Хвалисское. Этим (путем) из Руси можно идти по Волге к болгарам и хвалиссам и дойти на востоке до жребия Симова. А по Двине - к варягам, от варяг - до Рима, а от Рима и до племени (жребия) Хамова". Затем следует продолжение первого отрывка, связанного с Днепром:

"...А Днепр впадает в Черное море тремя устьями, это море еще называют Русским, по его берегам проповедывал святой Андрей, брат Петра, как об этом сказано: "Андрей проповедывал в Синопе, а придя в Херсонес узнал, что от Херсонеса близко устье Днепровское, и захотел пойти в Рим. (Он) пришел в Днепровское устье и оттуда пошел

вверх по Днепру. И случилось ему однажды остановиться под горами на берегу. А встав на следующее утро, обратился он к бывшим с ним ученикам: "Видите ли вы эти горы и как на них воссияет благодать Божия? Будет здесь город великий и много храмов воздвигнет здесь Бог!" И взойдя на эти горы он благословил их, поставил крест, помолился Богу и сошел с той горы, на которой потом встал Киев. И пошел по Днепру вверх. И пришел в землю словен, где теперь Новгород, наблюдал живших там людей, их обычаи, и как они моются и хлещутся, и удивлялся им. И пошел в варяжскую землю и пришел в Рим, где рассказывал, скольких обратил (в христианство) и сколько видел (всего), и говорил: "Удивительные (вещи) видел я в словенской земле, когда проходил там. Видел деревянные бани, (где камни) раскаляют докрасна, потом раздеваются догола, обливают себя дубильным квасом, берут тонкие прутья и бьют себя. И так бьют, что (потом) вылезают еле живы, но обольются холодной водой и снова оживают. И так делают каждый день, никем не принуждаемы, но сами себя мучают и (называют) это мытьем, а не мучением!" И все слышавшие (этот рассказ) удивлялись. Андрей же, побыв в Риме, вернулся в Синоп".

После этого следует повторение оборванной фразы - "Полямъ (т.е. полянам.- А.Н.) же живъшемъ особе..." - развивающейся в связное повествование об этом племени до времени "Михаила цесаря", когда "начала прозываться их земля "русской"".

С точки зрения логики "введения" приведенный отрывок о "путях" и апостоле Андрее безусловно инороден, что подтверждается и разрывом единого текста о полянах. Более того, сюжет о путешествии апостола оказывается чужд для всей концепции ПВЛ, в которой дважды подчеркнуто, что "на Руси апостолы не проповедывали" и "телом апостолы здесь не бывали" [II]. Однако, признание инородности не решает проблемы самого сюжета, внесенного в ПВЛ на одной из самых ранних стадий ее формирования, поскольку отмеченный разрыв текста с повтором о полянах присутствует во всех без исключения списках, а рассказ о путешествии служит подтверждением возможности пути "из грек в варяги" и в Рим. Исключением оказывается только новгородское летописание раннего периода, не знающее ни о существовании водного пути из Киева в Новгород, ни о посещении новгородских пределов апостолом по пути в Рим. Последнее получает распространение здесь не ранее начала XYI в., когда легенда о хождении апостола и благословении им "гор киевских" усиленно развивается в применении к местной новгородской топографии [I2].

Как я уже отметил, интересующий нас текст состоит не из трех частей, как представляется на первый взгляд (I-сообщение о пути "из варяг в греки", 2-сообщение о реках и 3-путешествие апостола в Рим), а из двух: I) сообщения о маршруте по Днепру в Рим, каким шел апостол из Херсонеса, и 2) разрывающей его вставкой о реках. Последняя представляется здесь безусловно инородной, поскольку путь с юга в "море Варяжское" указывается не через Ловать-Ильмень-Волхов-Ладогу, а по Западной Двине, что намного его сокращает и выпрямляет.

Текст ПВЛ, заключающий упоминание о пути "из варяг в греки и из грек" и о хождении апостола, вызвал к жизни специальную литературу, поскольку от того или иного его прочтения зависят далеко идущие выводы концептуального характера в трактовке истории древней Руси. К примеру, факт посещения апостолом Андреем территории будущей России давал возможность русскому духовенству и князьям отстаивать мысль об изначально независимой русской Церкви, основанной еще апостолом, а это, в свою очередь, освящало и подкрепляло теократические притязания Москвы - "третьего Рима".

С момента своего появления в тексте ПВЛ путь "из варяг в греки" стал играть не менее важную роль в русской историографии, став основой идеи "единой Руси", на самом деле развивавшейся на протяжении IX-XI вв. в пределах двух независимых и, повидимому, мало сообщавшихся друг с другом центрах - Киева на юге и Новгорода на севере. Позднее, уже в новое время, начиная с ХУШ в., этот "путь" широко использовался норманистами для доказательства скандинавского влияния на русскую историю, культуру и государственность. Причина этого заключалась в том, что, практически, все исследователи, обращавшиеся к этим сюжетам (т.е. "пути из варяг в греки" и "хождению" апостола), рассматривали их отдельно друг от друга. В результате, одни приходили к выводу о безусловной достоверности существования указанного пути по Днепру через Ильмень в Балтику, которым должны были пользоваться "варяги", т.е. скандинавы, "основавшие" Русское государство сначала в Новгороде (Рюрик), а затем перенесшие столицу в Киев (Олег, Игорь), другие же, придя к безусловно правильному выводу о невозможности совершения апостолом в I в. н.э. такого путешествия, свое внимание направляли на выяснение времени и обстоятельств сложения этой легенды на Руси.

Между тем, все далеко не так просто и однозначно. Чтобы разобраться, почему данный текст попал в ПВЛ и какую информацию

он содержит, следует выяснить историю его возникновения и понять заложенный в нем смысл, поскольку неправильное прочтение источника, используемого в качестве одного из "краеугольных камней" в разработке ранней русской истории, порождает искажение всей исторической картины той эпохи.

Одним из первых легендой о посещении апостолом пределов будущей России заинтересовался византинист В.Г.Васильевский, работы которого - "Два письма византийского императора Михаила УП Дуки к Всеволоду Ярославичу" [13] и "Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян" [14] - долгое время служили основанием для выводов историков, а именно: I) что многочисленные апокрифические жития и деяния апостола Андрея имели свое происхождение в среде гностиков, манихеев и еретиков, 2) что интерес к апостолу у византийских церковных писателей почему-то пробуждается во второй половине IX и в начале X вв., так что русская легенда, вероятнее всего, происходит из греческой среды и возникла независимо от ПВЛ, и 3) что временем ее проникновения на Русь можно полагать середину или вторую половину XI в. Последнее историк заключал на основании намека, обнаруженного им в письме византийского императора Михаила УП Дуки (I07I-I078), как он полагал, адресованного русскому князю Всеволоду Ярославичу (I030-I093), что "в наших государствах одни и те же самовидцы божественного таинства (т.е. воскресения. - А.Н.) и его вестники (т.е. апостолы. - А.Н.) провозгласили слово Евангелия".

Легенда о хождении апостола Андрея вверх по Днепру поднимала престиж русской Церкви и государства, для этого она и была внесена в ПВЛ, - такой была единодушная мысль всех исследователей легенды прошлого и начала нашего века, и в этом они были правы, признавая в то же время "баснословие" самого известия. Историк русской Церкви Е.Е.Голубинский, полагая чисто русское происхождение легенды и обращая особое внимание на маршрут апостола, оставленный без рассмотрения В.Г.Васильевским, по этому поводу с иронией писал: "Греческие сказания не давали никакого основания утверждать, чтобы св. Андрей путешествовал в нашу Русь нарочным образом (т.е. специально. - А.Н.); измыслить это помимо сказаний составители Повести (т.е. ПВЛ. - А.Н.) тоже находили слишком невероятным и неправдоподобным. Оставалось измыслить посещение случайное, мимоходное: и вот появилось путешествие из Корсуни в Рим, держанное им через Киев и Новгород. Посылать апостола из Корсуни в Рим помянутым путем есть одно и то же, что посылать

кого-нибудь из Москвы в Петербург путем на Архангельск; но составители Повести /.../ имея недостаточные географические сведения, вероятно, считали его только немного более длинным, чем прямой путь по морю Средиземному..." [15]

Новое, наиболее обстоятельное исследование данного сюжета было предпринято И.И.Малышевским, однако и оно носило только предварительный характер. Историк подтвердил, что в IX-X вв. отмечен особый интерес к апостолу Андрею в Византии, памятником чего осталось "Похвальное слово апостолу Андрею", принадлежащее Никите Пафлагонскому, и что создатель русского "хождения" вероятнее всего был знаком с трудом Епифания Кипрского, у которого апостол после каждого своего путешествия возвращается в Синоп - так же, как отмечено и в ПВЛ. Поскольку же ни в одном из житий Андрея не сказано, что он когда-либо посетил Рим, историк полагал, что последнее заимствовано из неизвестных нам "варяжских сказаний", подобно тому, как легенда о призвании князей находит соответствие в Англии у Видукинда Корвейского, а "колеса Олега" и "воробьи Ольги" (намек на обстоятельства сожжения Ольгой города Коростеня) - в исландских сагах.[16]

Соглашаясь с Васильевским о времени проникновения на Русь известия об апостоле во второй половине XI в., Малышевский подтвердил это весьма серьезными наблюдениями, указав на традиционное почитание имени Андрея в семье Всеволода Ярославича. "Андреем" был в крещении наречен сам князь, в 1086 г. им была выстроена знаменитая Андреевская церковь в Киеве, рядом с которой был создан женский монастырь, куда постриглась его дочь Янка, а в 1090 г. в "его" Переяславле епископ Ефрем также возвел каменную церковь св. Андрея и, что особенно любопытно, "каменное банное строение, подобного которому на Руси еще не было", как замечает летопись. Из последнего факта Малышевский не делал никаких определенных выводов, однако указывал на бросающуюся в глаза параллель с легендой, где упоминается о "новгородских банях". Он же отметил, что накануне строительства церкви Андрея в Переяславле Янка, ставшая игуменьей Андреевского монастыря, совершила путешествие в Константинополь и вернулась оттуда с митрополитом Иоанном (скопцом). Эта поездка, по мнению Малышевского, позволяет предполагать заимствование Янкой легенды об Андрее в византийских церковных кругах, где она вращалась.

Не повлияла ли легенда и на "банное строительство" Ефрема?

В самом деле, почему автор легенды не оставил в памяти апос-

тола, "прошедшего" по всей будущей Руси, ничего, кроме новгородских бань? Рассуждения историков по этому поводу сводятся к предположению о желании автора-киевлянина "уязвить" новгородцев, посмеявшись над ними. Подобное объяснение было справедливо подвергнуто сомнению еще Голубинским, и не только потому, что киевляне мылись так же, как и новгородцы. Историк указал на разработку данного сюжета в латиноязычной литературе XVI в. Некий Дионисий Фабриций, пробст (настоятель) кирхи в Феллине, в изданном им сборнике рассказов из истории Ливонии поместил анекдот, связанный с монахами монастыря Фалькенау под Дерптом (ныне Тарту), сюжет которого восходит к XIII в. В этом фаблио рассказывается, как монахи недавно основанного доминиканского монастыря добивались от Рима денежной субсидии и просьбу подкрепили следующим свидетельством своего аскетического времяпрепровождения: каждый день, собравшись в специально выстроенном помещении, они разжигают печь так сильно, как только можно терпеть жар, после чего раздеваются, хлещут себя прутьями, а затем обливаются ледяной водой. Таким способом они борятся с искушающими их плотскими страстями. Из Рима был послан итальянец, чтобы проверить истинность описанного. Во время подобной банной процедуры он едва не отдал Богу душу и поскорее убрался в Рим, засвидетельствовав там истинность мученичества монахов, которые и получили просимую дотацию [17].

Малышевский полагал, что у рассказа ПВЛ и фаблио Фабрициуса был какой-то общий источник, восходивший к еще большей древности. Что же касается времени внесения "хождения" в ПВЛ, то сам историк считал наиболее вероятной эпоху митрополита Климента (1147-1155), т.е. середину XII в., когда в Киеве была предпринята попытка ослабить зависимость русской Церкви от Константинополя ссылкой на основание ее апостолом.

Из последующих работ наиболее примечательно исследование А.Седельникова, повторившего своих предшественников, но пришедшего к заключению, что "хождение" было написано с позиций антигреческих, т.е. исходило из среды русского общества, ориентированного на Рим и католичество. Тем самым, полагал он, решается вопрос о заимствовании из легенды "банного сюжета" монахами-доминиканцами, поскольку доминиканцы появились в XIII в. в Ливонии уже после того, как достаточно активно проявили себя в Киеве, а потому могли знать легенду об Андрее [18].

Попытку подвести итоги предшествующим исследованиям и показать возможность нового подхода к легенде предпринял в конце

30-х гг. нашего века А.Погодин. Новым в его работе была лишь постановка вопроса о кавказском происхождении предания, что не пошло дальше общих рассуждений и указаний на весьма сомнительные параллели легенды о Кие с легендами об основании Куара в Армении и "состязании вер" перед лицом князя Владимира, которые автор полагал полученными на Руси с Кавказа через Тьмуторокань[I]

В середине 50-х гг. устоявшиеся взгляды русских историков на связь"хождения" Андрея с письмом Михаила УП Дуки были подорваны исследованием М.В.Левченко, который весьма аргументированно показал, что письма византийского императора не только не могли быть адресованы русскому князю, но и в них самих не содержится никакого "намека" на апостола Андрея [20]. Окончательный отказ от прежних воззрений такого рода был сформулирован Л.Мюллером, впервые с определенностью заявившим, что в контексте ПВЛ "хождение" апостола играло географическую, а не политико-религиозную роль, подтверждая реальность указанного выше пути в Рим. Правда, историк уклонился от ответа на вопрос об актуальности для конца XI в. пути из Черного моря в Рим через "море Варяжское", поэтому для выхода из создавшегося положения он ограничился рассмотрением вопроса, зачем самому Андрею могло понадобиться быть в Риме, и нашел в качестве ответа параллель в средневизантийской легенде, сообщавшей о путешествии Андрея к брату в Иерусалим. Поскольку же в действительности Петр находился в Риме, то, по мнению Мюллера, автору "хождения" было естественно отправить туда же и Андрея, чтобы последний мог "рассказать о своих делах и результатах миссионерской деятельности". Что же касается "анекдота о парильне", то летописец "вставил его от себя", услышав его на Севере, быть может "от Гюряты Роговича, с которым /.../ разговаривал около I096 г.", так как "анекдот о парильне имел самостоятельное хождение в Новгороде (?! – А.Н.) еще до того, как его включили в сказание об Андрее..." [2I]

Находящаяся в том же сборнике, что и статья Миллера, статья А.Г.Кузьмина об апостоле Андрее, в отличие от предыдущей работы, не прибавила ничего существенного к уже известному кроме осторожного указания на возможность какого-то иного местоположения "пути из варяг", начинавшегося, по словам Адама Бременского, от города Волина в устье Одера на Балтике [22]. Что же касается следующей по времени работы А.Н.Робинсона, то ее содержанием стал не анализ загадочного текста, а изложение с позиций крайнего норманизма

взглядов автора на историю древней Руси, "стержнем" которой, по его мнению, и был пресловутый путь "из варяг в греки" [23].

Итак, за полтора прошедших века изучения "хождения" апостола Андрея вверх по Днепру исследователи могли установить только, что оно не находит себе аналогий в литературной традиции Востока и Запада, т.е. безусловно оригинально, и не получает фактического объяснения избранного апостолом маршрута, будучи само подтверждением возможности движения по пути "из варяг в греки и из грек". Скорее всего, "хождение" явилось сокращением или отрывком какого-то самостоятельного произведения об апостоле Андрее, существовавшего ранее ПВЛ и независимо от нее. Что касается эпизода со "словенскими банями", то его бытование в другом контексте (фаблио о монахах монастыря Фалькенау) оставляет открытым вопрос о его происхождении, который, впрочем, никак не влияет на загадку "хождения" самого апостола.

Из этого следует, что первоочередной задачей историка остается выяснение реальности маршрута апостола. Однако он практически не нашел своих исследователей, кроме В.А.Брима, который уже в первых строках итоговой работы был вынужден сообщить, что "путь из варяг в греки нигде в литературе того времени не описан", хотя честнее было бы сказать, что кроме указанного места ПВЛ он нигде больше и не назван. Поэтому Бриму пришлось довольствоваться приведенными выше сведениями, присовокупляя к ним различные исторические, археологические и литературные факты, непосредственно с этим "путем" не связанные. Вполне естественно, что полученные таким способом выводы, что на пути из варяг в греки "лежали наиболее важные торговые эмпории Северной и Восточной Европы" или что "указанными путями /.../ пользовались паломники в Иерусалим и Палестину", равно как и утверждение о проникновении скандинавов на Русь вверх по Западной Двине [24], оказываются всего только домыслами автора.

То же приходится сказать и о работе М.Б.Свердлова, посвященной транзитным путям Восточной Европы, в которой он сравнивает сообщение ПВЛ о пути "из варяг в греки" с сообщением Адама Бременского о пути из Швеции в Византию, приходя к заключению об их тождественности на днепровском отрезке, хотя и вынужден сказать, что "в последнее время в литературе вновь поднят вопрос о незначительной роли пути "из варяг в греки"" [25].

Особую позицию в решении этой проблемы занял Б.А.Рыбаков. Он возвращался к ней неоднократно, утверждая, что во "введении" ПВЛ

речь идет не о пути "из варяг в греки и из грек", а только о пути "из грек" – вверх по Днепру. Что же касается обратного маршрута, каким отправился Андрей в Рим, то, по его мнению, это был морской путь, которым апостол шел вокруг всей Европы – по Балтике, Северному морю, Бискайскому заливу, Атлантическому океану и через Гибралтар в Средиземное море – сначала в Рим, а затем и в Константинополь.[26]

Такой парадоксальный вывод, ничего общего не имеющий с реальностью, был сделан им в результате дословного прочтения текста ПВЛ, что путь апостола шел "по морю Варяжскому до Рима". С другой стороны (и это действительно серьезный аргумент, с которым приходится считаться историку, тем более – археологу), современная археологическая изученность Восточной Европы никоим образом не подтверждает реальное использование маршрута, каким был отправлен из Херсонеса в Рим многострадальный апостол. На берегах Днепра, исключая очень локальные районы Киева и Смоленска, не говоря уже о берегах Ловати, отсутствуют находки (монеты, украшения, оружие и пр.), которые свидетельствовали бы о наличии здесь <u>постоянного</u> движения с юга на север и обратно, как то можно видеть по находкам на Верхней Волге, на Ладоге, на Западной Двине и в ряде других мест. Не потому ли и потребовалась апелляция к авторитету Андрея, что в действительности маршрут этот никому не был известен?

Как можно видеть, расширение границ вопроса и включение в его разработку новых источников, например, Адама Бременского, указавшего, как заметил А.Г.Кузьмин, что путь с берегов Балтики в Константинополь шел из Волина через Новгород и Киев, не только не прояснило, но еще более запутало ситуацию. Поэтому начинать анализ ее следует с фактора географического – с кратчайшего пути, который мог связывать регион Балтийского моря с Черным морем и Константинополем, тем более, что он хорошо известен археологам.

2.

Речь идет об основном трансевропейском торговом пути, известном с глубочайшей древности.

По воде этот путь в античное время начинался в дельте Дуная, где еще в УП в. до н.э. милетскими колонистами был основан большой город, получивший название "Истрия", и шел вверх по реке до знаменитых дунайских порогов, вполне аналогичных днепровским, но почему-то совершенно выпавших из поля зрения историков. Впрочем,

основной путь был не водным, а сухопутным. Он начинался у стен Константинополя на Босфоре, шел через Адрианополь, выходил на "Троянову дорогу", которая от Истрии вела к Филиппополю (ныне Пловдив), далее шел на Средец (ныне София) и постепенно сближался с Дунаем в районе Руси (ныне Русе). Следуя вверх по правому берегу Дуная, он, проходя через Ниш, достигал Белграда и там раздваивался. Одна его ветвь уклонялась к западу на Триест и Адриатику, а другая, основная, поднималась вдоль Дуная и с его верхнего течения переходила или на Рейн (это был путь на Британские острова, во Фландрию и Фризию) или на Эльбу (Лабу) и Одер (Одру), и даже на Вислу, что выводило путешественника кратчайшим путем на славянское Поморье, к Ютландии (Дании) и далее в Швецию и Норвегию. Стоит вспомнить, что именно здесь, на славянском Поморье, в устье Одера, у Волина, по словам Адама Бременского начинался обратный путь на юг.

Существование этого пути еще в раннем неолите (IX–VIII тыс. до н.э.) отмечено непрерывной полосой находок изделий из раковин Spondylus, а также самими раковинами, которые распространены только в Черном, Мраморном и Эгейском морях. Для эпохи бронзы этот путь отмечен находками орнаментированных сосудов так называемой "унетицкой культуры". Обратное же движение по нему с берегов Балтики маркировано множеством янтарных предметов и кусками необработанного янтаря, который добывали на западном берегу Ютландии и отчасти в Поморье. Движение этого драгоценного минерала, столь излюбленного в античное время, отмечено единым потоком вниз по Дунаю до современного Дьера на Рабе, где он делился на две ветви. Одна из них шла через Каринтию к Триесту и Венеции на Адриатическом море, чтобы закончиться в Риме, другая же указывала движение на Константинополь и в Малую Азию [27].

Это и был кратчайший, наиболее удобный путь из Северной Европы в Византию, которым пользовались все без исключения торговцы и путешественники европейского Севера в Святую Землю, а также стремившиеся в Царьград авантюристы. Вот почему категорическое утверждение И.Б.Свердлова, что скандинавские паломники в Иерусалим двигались по днепровскому пути, вызвано невнимательностью к имеющейся литературе: никаких фактов, говорящих в пользу такого утверждения, нет, а специальное исследование о скандинавских пилигримах П.П.Вяземского дает вполне отрицательный результат. Последний со свойственной ему скрупулезностью изучил свидетельства исландских саг и северных хроник и пришел к заключению, что единственный случай, описанный в Кнутлингасаге, на который ссылаются историки (там го-

ворится о короле Эйрике, ходившем в 1098 г. на поклонение в Рим и Бари "через Россию") - всего только недоразумение, поскольку в публикации, на которую делаются ссылки, издателем пропущен текст, где рассказывается о пути Эйрика через Германию, где его встречали духовенство и император, причем последний дал Эйрику "проводников" (повидимому, охрану) до самого Константинополя [28].

К бесспорным свидетельствам письменных и археологических источников об этом пути стоит сделать несколько пояснений, важных и для понимания общей ситуации той эпохи.

Обычное (для средневековых текстов) указание пути "по рекам" современный читатель и даже профессиональный историк, как правило, воспринимают адекватно, полагая, что речь идет о водном пути. Между тем, это далеко не так. В древности, да и в более поздние времена, путями сообщения служили не столько водные потоки, сколько их долины с открытыми и ровными поймами, на которых располагались селения, города, замки, связанные удобными и, что особенно важно, относительно безопасными дорогами, проложенными на пространстве Европы еще в римское время. По мере возможности, эти дороги обходили стороной горные массивы и леса, трудные для преодоления, опасные разбойниками, а главное - малонаселенные и потому не представляющие интереса для торговцев.

Что касается собственно водных потоков, то ими пользовались при совершении поездок (или перевоза грузов) в пределах одной водной системы (вверх и вниз по реке или на участке река-море), особенно при наличии объемных и тяжелых грузов, а также чтобы сократить количество перевалочных пунктов. В путешествие по воде отправлялись только в том случае, если конечная цель отстояла от начала путешествия на сотни и тысячи километров, а большую часть этого расстояния можно было пройти по реке. Классическим примером такого маршрута служит Великий восточный путь. Он начинался в Дании, шел по Балтике до Финского залива, а далее по разным водным системам достигал Волги, чтобы закончиться на берегах "моря Хвалисского", т.е. Каспийского. И все же северные морские суда, приходившие с Балтики, приходилось оставлять в Ладоге, т.к. из-за порогов на Волхове они не могли подняться даже до Новгорода Великого. Поэтому можно думать, что дальнейшее плавание по рекам внутренней России западные купцы и искатели приключений, многочисленные следы которых археологи находят на берегах Верхней Волги до устья Оки, совершали на других судах, более приспособ-

ленных для преодоления подводных и наземных препятствий.

Достоверными свидетелями таких традиционных путей средневековья на берегах европейских рек являются инокультурные поселения, комплексы подобных вещей в погребениях, распространение чужестранных монет и такие же монетные клады. Так последние особенно наглядно показывают движение восточного серебра (диргемы) из бассейна Нижней и Средней Волги в район Балтийского моря двумя путями. Первый из них шел вверх по Волге и Тверце в новгородские пределы, а далее через Финский залив на Аландские острова и Готланд; второй связывал Среднюю Волгу через Оку с Западной Двиной, пересекая Днепр у Смоленска. Этот последний путь тоже раздваивался: одна его ветвь спускалась в Рижский залив, а другая вела по суше на Краков. Столь же важным, но уже полностью сухопутным, был торговый путь, связующий Среднюю Азию (и Азербайджан с Ираном) с Киевом, откуда он шел дальше на запад, к Праге. Он особенно наглядно показывает, что восточные и европейские торговцы предпочитали нелегкий путь по изрезанному оврагами и верховьями рек пространству Русской равнины казалось бы спокойному и удобному плаванию вниз по Дону, а затем по Черному морю к гирлам Дуная и к Босфору [29].

Рассматривая с таких позиций вопрос о пути "из варяг в греки" по Днепру, обнаруживается не только полное отсутствие свидетельств, подтверждающих его существование, но и ряд фактов, прямо говорящих о его мифичности. Первым таким свидетельством является географический экскурс, вклинившийся в текст прямо за описанием "пути", который указывает выход из "Оковского леса" (т.е. с верховьев Днепра) в "море Варяжское" не по Ловати, а по Западной Двине. Последнее более логично уже потому, что между речными системами Днепра и Ловати лежат два труднопроходимых водораздела, обособляющие бассейн Западной Двины. Стоит заметить, что и протяженность маршрута с верховьев Днепра в Балтику через Новгород на Волхове увеличивает путь более чем в пять раз. Насколько он труден и недостоверен, можно судить по недавней попытке ленинградских энтузиастов пройти его по воде и волоками летом 1987 г. Несмотря на то, что их ялы и шлюпки были много легче древнерусских и скандинавских лодий, а уровень воды в гидросистемах стоял почти на 5 м. выше, чем в IX-XI вв., большую часть маршрута они смогли преодолеть только с помощью тяжелых армейских вездеходов, на которых везли свои суда от озера к озеру.

Другим, столь же впечатляющим аргументом против существования "днепровского" маршрута служит наличие двух транзитных путей, пересекающих Днепр у Киева и Смоленска, между которыми на берегах этой реки практически отсутствуют свидетельства оживленного движения людей и грузов в указанное время. Единичные же находки, которыми располагает наука, только подтверждают этот разрыв между трассами торговых потоков [30].

В связи с этим следует остановиться еще на одном историческом документе, прочно вошедшем в источниковедение древней Руси, как свидетельство существования пути "из варяг в греки", хотя сам он порождает много недоуменных вопросов. Речь идет о главе "о росах" сочинения византийского императора Константина Багрянородного (правильнее - "порфирородного", поскольку он был рожден в зале, украшенной порфиром, а не "багрянцем") "Об управлении империей". Текст содержит рассказ о том, как славянские племена, данники "росов", живущих в Киеве, рубят зимой в верховьях Днепра лес, делают "однодревки" (моноксилы), весной сплавляют их к Киеву, где росы их оснащают и, нагрузив товаром и невольниками, начинают трудное и опасное путешествие вниз по реке, через пороги, к Черному морю и далее, вдоль его западного побережья, к Константинополю. Как отмечали многие историки, в этом сообщении не содержится никаких сведений о "транзитности" пути по Днепру вниз, а тем более - вверх; нигде не сказано, что "росы" - скандинавы, и нет никаких оснований полагать, что они появляются в Киеве из Новгорода или откуда-то еще. Наоборот, заключительный сюжет этой главы , сообщающий о "полюдье" росов, объезжающих в течение зимы подвластные им славянские области и собирающих дань, говорит об их туземности или, во всяком случае, "укорененности" на протяжении достаточно долгого срока в этой стране [31].

Таким образом, весь имеющийся в распоряжении историка круг свидетельств говорит в пользу дунайского, а не днепровского пути. Принять его мешает только прямое указание Адама Бременского на Новгород и Киев, как транзитные пункты на пути в Константинополь, и на Днепр, а не на Дунай, в тексте ПВЛ. Но так ли это препятствие безусловно?

На исторических картах славянского Поморья рубежа I-II тыс. н.э., охватывающих территорию современной Германии и Польши, можно обнаружить топонимы, соответствующие топонимам русской летописи, в первую очередь "Новград", "Ноград" и пр. Россыпь "но-

вых городов" тянется от Балтийского моря до Черного вдоль дунайского пути. Здесь же мы найдем "Вышгороды", "Вышеграды", "Черноградь" и др.[32] Что же касается "исключительно русского" топонима "Киев", то его близнеца на Дунае указывает уже ПВЛ. В действительности же, как показал болгарский филолог Н.П.Ковачев, только в письменных источниках X-XШ вв. на территории Балкан, Центральной и Восточной Европы отмечено около семи десятков "Киевов" [33]. Немало насчитывается и "Переяславлей", протянувшихся от Дуная до Верхней Волги. Наконец, крайне любопытную группу на Нижнем Дунае в районе его притока Олта образуют древние города - Хорсов, Новград, Гюргев, Тутракан (Тьмутороканъ?) и Русе - причем последний в своем древнем написании дает хорошо знакомую нам "Русь". Как показывают находки, все эти города возникли здесь до XI в. и не могут быть объяснены "переселенцами" из киевской Руси в монгольское время [34].

С другой стороны, хорошо известна путаница в названиях рек, с которой встречается исследователь древних и фольклорных текстов. Классическим примером может служить устойчивое упоминание "Дуная" вместо Дона в памятниках Куликовского цикла или в "Слове о полку Игореве", где Ярославна обращается сначала к Днепру, чтобы тот "прилелеял к ней ее ладу", а затем заявляет, что полетит чайкой "по Дунаю". Такая же путаница проявляется и в фольклорных текстах, что не совсем убедительно объясняют народными "припоминаниями" о давней прародине славян.

В случае с апостолом Андреем противоречие между Днепром и Дунаем разрешается очень просто, поскольку в большинстве древних и исправных текстов ПВЛ отмечена фантастическая - с точки зрения исторической географии - картина, когда "Днепр втекает в Черное море тремя устьями". Факт этот в высшей степени примечателен, поскольку исключает возможность ошибочной правки редакторов и переписчиков, ибо реальный Днепр в исторически обозримое время (геологическое) неизменно впадал в Черное море одним устьем. Последнее было хорошо известно на Руси и даже заставило монаха Лаврентия в своем списке ПВЛ соответственно изменить "тремя жерелы" на "жерелом" [35]. Наоборот, при столь же неизменном наличии у Дуная семи рукавов дельты, традиционно указывают только на три главнейшие - Килийское, Сулинское и Св.Георгия. Эти "три жерела" и обозначены в ПВЛ у реки, избранной апостолом для своего путешествия.

Другими словами, здесь можно утверждать не сочиненное специально во славу русской Церкви и Русской земли "хождение" апостола, как то предполагалось ранее, а укоренение на русской почве уже существовавшего произведения, имевшего кроме агиографического еще и географическое содержание - тот традиционный путь "из варяг в греки и из грек" по Дунаю, который русским летописцем был перенесен на Днепр, исказив историческую перспективу и [illegible]есся смятение в умы позднейших исследователей. Понимая, повидимому, несообразность приключившегося, летописец или один из последующих редакторов попытался исправить положение, перекинув "волок" с верховьев Днепра на Ловать, быть может даже не подозревая об истинном расстоянии между ними и встающих здесь преградах, поскольку путь этот, по глубокому убеждению изучавшего его А.М.Микляева, мог быть использован разве только в зимнее время [36].

Установление истинного маршрута "хождения" коренным образом меняет и ситуацию с апостолом, поскольку его появление в дунайском регионе вполне согласуется со сведениями о его "жребии" и проповеднической деятельности, чего никак нельзя было сказать о днепровском направлении. Исходя из наиболее ранних свидетельств - Евсевия Кесарийского (ум. в 340 г.) и Евхерия Лионского (ум. в 449 г.) - уделом ("жребием") апостола Андрея была "Скифия", включавшая в себя не только земли, прилегавшие с севера и запада к Черному морю, но и Анатолию с центром в Синопе. Оттуда он отправлялся в свои путешествия - на Тамань, в Приазовье, на Кавказ, а затем и в Ахайю (Эллада), где был распят в Патрах и там же погребен. Такова литературная традиция, позволяющая с достоверностью говорить только о его пребывании в Синопе и в Патрах. Любопытным дополнением к житиям Андрея служат многочисленные "каталоги" раннего средневековья - "О двенадцати апостолах: где каждый из них проповедывал и где скончался" - в которых, кроме перечисленных территорий, указана Фракия, прилегающая к Дунаю [37]. Другими словами, хождение апостола вверх по Дунаю (в отличие от хождения по Днепру) оказывалось в полном согласии с исторической традицией, обнаруживающей апостола и на Британских островах, куда он мог попасть только следуя дунайским маршрутом [38].

Однако, зачем вообще было нужно посылать апостола в Рим? Вопрос этот тревожил всех исследователей и каждый из них пытался по-своему объяснить загадочную цель его стремления. В тексте со-

держится только констатация, что Андрей "захотел пойти в Рим", а в самом Риме ограничился рассказом "о земле словен", описанной им в анекдотической форме.

Оставляя в стороне домыслы, вроде того, что апостолу "захотелось повидать брата Петра", или что ему надо было "отчитаться в миссионерской деятельности" (хотя в то время еще не существовало конгрегаций Святого Престола), стоит отметить удивительную"сдержанность" апостола на его пути в Рим. Андрей предстает только путешественником, он не обращается с проповедью к местным жителям и не пытается никого обратить в христианство. Если последнее можно объяснить тем, что "горы киевские" (т.е. дунайские) были безлюдны и дики, то отсутствие проповеди у "словен" заставляет предположить, что обращение их или уже свершилось, или ему еще не настало время и это сделает кто-то другой. Похоже, в последнем и заключена разгадка.

В самом деле, любая легенда, основанная на квазиисторических фактах и обращенная в прошлое, показывает как бы предвосхищение событий, не называемых прямо, однако понятных современникам без пояснений. Церковная же легенда в момент создания всегда актуальна: она не историографична, а историософична. Не случайно большинство историков полагало целью хождения апостола утверждение авторитета молодой русской Церкви, для чего легенда и была внесена в ПВЛ. В своем же изначальном варианте (дунайском) она предрекала задним числом обращение народов, которые еще только должны были появиться в этих местах, т.е. болгар, принявших крещение в 60-е гг. IX в., и "словен" - "они же норики", упоминаемых во "введении" ПВЛ как расселившихся позднее по Дунаю, "где есть ныне Угорская земля и Болгарская". Предположение это подтверждается следующими фактами.

Первым и самым серьезным из них является наблюдение предшествующих исследователей, что легенда не имеет аналога в греко-латинской агиографической традиции, связанной с личностью Андрея Первозванного, будучи продуктом исключительно славянской историософической мысли [39]. Теперь можно утверждать, что она связана первоначально не с древней Русью, на которую была только перенесена, а с дунайским регионом, т.е. с теми самыми "словенами", обитавшими в Великой Моравии и Паннонии, где, к слову сказать, находились и "Новогарды", столь схожие с "Немогардами" Константина Багрянородного. Другим фактом, хорошо согласующимся с ука-

занным выводом, является интерес к апостолу Андрею в Византии, отмеченный именно во второй половине IX в., когда произошло "обретение" славянской письменности и крещение болгар.

Еще более точную дату содержит в себе сам текст легенды, если взглянуть на него сквозь призму международных событий того времени.

Отказавшись от Днепра в пользу Дуная, историк меняет не просто географические ориентиры, но попадает в совершенно иную политико-географическую ситуацию. Все правобережье Дуная от Германии до Черного моря в раннем средневековье представляло остатки римского "лимеса" - укрепленной пограничной системы путей, городов и сторожевых постов, охранявших от варваров с востока и севера границы Империи. Когда-то здесь от крепости к крепости, от города к городу вели надежные, мощеные камнем дороги, которыми пользовались и тысячелетие спустя. На определенном расстоянии друг от друга располагались сторожевые посты и почтовые станции, где можно было сменить лошадей, переночевать под охраной гарнизона и на следующее утро отправиться далее. Именно лимес, а не море, связывал на протяжении столетий центры сначала одной, а затем двух империй. Но к интересующему нас времени все это давно кануло в прошлое.

Великое переселение народов, ускорив гибель Западной Римской империи, разрушило дунайский лимес и надолго прервало регулярные связи между Константинополем и Центральной Европой. Они стали теперь опасны, а порой и невозможны. Подунавье оказалось во власти кочевых орд, прибывавших с востока и севера. Вестготы, гунны, авары оставались здесь сравнительно недолго, напоминая саранчу, готовящуюся к перелету на другое поле. Все изменилось, когда на Нижнем Дунае во второй половине УП в. появилась болгарская орда хана Аспаруха, которой было суждено стать ядром будущего государства. И все же прошло, по меньшей мере, два столетия, пока кочевые болгары, попавшие в славяноязычную среду, изменились настолько, что смогли не просто принять христианство, но и приступить к созданию исключительного по взлету культуры Первого Болгарского царства. В 865 г. болгарский царь Борис принял крещение под именем Михаила, став союзником Империи и открыв, тем самым, новую фазу в политической и культурной истории славяно-болгарского народа. Но между Болгарией и Византией возникли споры о подчинении новой Церкви, поэтому, использовав нали-

чие в стране римских миссионеров, летом 866 г. Борис-Михаил отправил в Рим посольство, которое вернулось в конце того же года с папскими легатами, направлявшимися в Константинополь [40].

Значение этого события – установление связи между Римом и Константинополем – нам сейчас трудно представить, даже имея на руках письма папы Николая I к реймскому архиепископу Хинкмару, где он возносит хвалу Богу, что снова стал возможен путь по суше между Византией и Римом, и письмо папского легата Анастасия Библиотекаря, в котором отмечена радость византийского императора по поводу наконец-то снова открывшегося пути через Болгарию, поскольку в ином случае "посланцы апостольского престола не увидели бы ни моего лица, ни снова Рима" [41]. В свете таких свидетельств ирония Е.Е.Голубинского, для которого (как и для нас) морской путь из Константинополя в Рим представлялся вполне естественным, оказывается неоправданной. На морском пути, достаточно трудном и ненадежном в силу чисто природных условий, главную опасность на протяжении многих столетий представляли греческие и арабские пираты, контролировавшие в то время все пространство Средиземного моря.

Легенда о путешествии апостола Андрея с берегов Черного моря в Рим несла в себе, таким образом, отклик на самое яркое и важное событие второй половины IX в., и потому можно думать, что появилась она в эти же годы. Такой вывод, основанный на большом количестве независимых фактов, может быть признан достаточным в отношении текста легенды, поскольку выяснено его содержание и наиболее вероятное время появления. Однако существует возможность сделать еще один шаг в изучении внутренней истории и смысла памятника, отразившегося в древнейшем русском летописании.

3.

Обращаясь к событиям 60-х гг. IX в. в Подунавье, внимание невольно привлекает группа людей, оказавших огромное влияние на судьбы славянского мира и, к слову сказать, прошедших именно тем путем, который был усвоен в легенде апостолу. Речь идет о "солунских братьях" – просветителях славян Константине-Кирилле и Мефодии с их учениками, с именами которых связано возникновение и распространение славянской азбуки, литургии и церковного "устроения" в Великой Моравии, Паннонии и Болгарии. Будучи приглашены из Константинополя в Великую Моравию, они прошли вверх

по Дунаю через Болгарию, которой еще предстояло принять крещение (вспомним: "на горах сих..."), провели несколько лет среди мораван (т.е. "словен") после чего совершили путешествие к Святому Престолу – то ли по требованию папы Николая I, то ли, как считают некоторые, в силу некогда данного Константином-Кириллом обета посетить Рим.

Совпадение реального маршрута и маршрута легенды могло быть случайным. Но сравнивая маршруты миссионерской деятельности апостола Андрея на берегах Черного моря с последовательностью путешествий Константина-Кирилла по тем же областям – в Херсонес, к хазарам в Приазовье, на Балканы и в Подунавье – приходишь к мысли, что просветитель славян сознательно шел по следам апостола, как бы выполняя долг духовной преемственности по завершению его дела. Последнее тем ярче бросается в глаза, что, в отличие от римской Церкви, восточная, византийская, из которой вышел Константин-Кирилл, крайне мало занималась миссионерской (апостольской) деятельностью, поэтому ревность "солунских братьев" к проповеди среди язычников в Константинополе середины IX в. должна была вызвать удивление, а то и прямое неодобрение. Наоборот, те же причины приковывали к ним внимание Рима, справедливо опасавшегося влияния константинопольской Церкви в Подунавье, где уже работали католические миссионеры.

Здесь не место излагать историю деятельности "солунских братьев" и их учеников, которым посвящена обширная литература [42]. Достаточно сказать, что первое впечатление о наличии связи между проповедью братьев и "хождением" апостола Андрея – с самого начала и до их появления в 867 г. в Риме – находит подтверждение и в дальнейшем. Встреченные папой Адрианом П (папа Николай I незадолго до их прихода умер), славянские просветители торжественно поднесли римскому первосвященнику мощи св. Климента, найденные Константином в Херсонесе, и богослужебные книги на славянском языке. Последние были положены понтификом в храме св. Марии, "иже нарицается Фотида", и над ними была отслужена католическая литургия. В тот же день по ним с участием Константина, Мефодия и их учеников было совершено торжественное богослужение на славянском языке в соборе святого апостола Петра.

Последовательность этих служб вполне соответствует торжественности каждого момента. Менее понятно совершенное братьями на второй день их пребывания в Вечном Городе богослужение в церкви св. Петрониллы (или Петрониды), заставляя предположить, что эта

святая, ничем более ими не отмеченная, была тезоименна их матери, о которой нам ничего не известно. Но особый интерес вызывает сообщение, что на третий день братья с учениками собрались в храме св. апостола Андрея, где совершили благодарственную службу, причем ранее, чем апостолу Павлу, к стопам которого они "припали" только на четвертый день. Этот факт может быть истолкован лишь как признание ими Андрея своим небесным наставником и руководителем, чье дело проповеди в "скифских" землях они привели к успешному завершению, создав для славян ("скифов") собственную грамоту, переведя на нее богослужебные и священные книги и утвердив славянскую же литургию.

В том, что это именно так, убеждает недавнее открытие болгарского историка Стефана Кожухарова.

Работая летом 1978 г. в книгохранилище Зографского монастыря на Афоне, Кожухаров обнаружил канон, посвященный апостолу Андрею, автором которого оказался один из ближайших учеников Кирилла и Мефодия, Наум Охридский. Имя автора и адресата канона раскрывалось в акростихе, который сообщал, что "Первого Христова апостола восхваляет нищий Наум". "Первого" - т.е. "Первозванного". Открытие это имело огромное значение еще и потому, что до находки Кожухарова не было известно ни одного произведения, связанного с именем Наума. Для нас же особенно важно то обстоятельство, что в своем каноне Наум проводил параллель между самоотверженной деятельность апостола, просвещавшего евангельским учением северных варваров и за то потерпевшего от них мучения и гонения, со своими учителями, Кириллом и Мефодием. Параллель не предлагалась - она прямо утверждалась вплоть до таких подробностей, как радость Андрея, которую тот проявил, увидев приближение конца своей земной жизни, "как и учитель мой, провидя свою смерть", подчеркивал Наум [43].

Теперь можно попытаться представить историю появления легенды о "хождении" апостола, отразившуюся в ПБЛ.

"Солунские братья" находились в Риме около двух лет - до смерти Константина-Кирилла, будучи окружены вниманием видных деятелей Церкви и просто образованных людей, которым, как повествуют жития, они рассказывали о славянских странах, обычаях народов, вновь устроенных церквах и о своей деятельности. Можно утверждать, что ими был написан и передан в архив Ватикана подробный отчет обо всем, что они видели и что сделали, содержавший

9* - 113

очерки быта славян, в том числе и пассаж о парильне с объяснением, что тем самым "творят себе не мученье, а мовение". Такой подробный отчет о новообращенных народах обязан был представить каждый миссионер. Очень вероятно, что из этого отчета позднее и был заимствован отрывок о банях, будучи переработан вполне в католическом духе в рассказ о веселых и находчивых монахах монастыря Фалькенау в Ливонии. Гораздо важнее, что на основе этого отчета могло возникнуть в кругу учеников "солунских братьев" произведение, названное А.А.Шахматовым "Сказанием о грамоте словенской", которое и содержало краткую историю моравской миссии. Вступлением для нее могла послужить легенда об апостоле Андрее, как можно думать, явившемся некогда Константину-Кириллу с требованием завершить начатое им, апостолом, дело и с сообщением о своем "хождении", что объясняет и данный Константином обет посетить Рим.

Но в ПВЛ попал не первоначальный и даже не вторичный текст, а запись какого-то их пересказа, причем рассказ о собственно моравской миссии был помещен отдельно под 898 годом ("В лето 6406..."), тогда как упоминание дунайского пути "из варяг в греки" было дополнено переписчиком и оторвано от "хождения" географической вставкой о реках, текущих из "Оковского леса" на три страны света. Стоит заметить, что под "Волгой" этот географ понимал, скорее всего, Оку, по которой и был назван самый лес...

Содержание первоначального "Сказания..." должно было вызвать острое недовольство церковных кругов в Константинополе, как и все, что было связано с моравской миссией Кирилла и Мефодия, обращением их к Риму и последующей деятельностью их учеников, способствовавшей укреплению независимости (автокефальности) болгарской Церкви от Константинополя, а в конечном счете - самой Болгарии. Уже одно это обстоятельство может объяснить полное молчание византийских источников того времени как о "солунских братьях", так и о миссии в Моравию, куда они были направлены по просьбе князя Ростислава.

Однако, приключения "хождения" на этом не кончаются. Рассказ о моравской миссии, помещенный в ПВЛ под 898 годом, заканчивается не смертью Константина-Кирилла в Риме, как то было в действительности, а уходом его из Рима в Болгарию "учить болгарский народ" (что прямо указывает на болгарские истоки предания и на более позднее, чем вторая половина IX в., время появления текста), тогда как Мефодия (и это соответствует исторической дейст-

вительности) паннонский князь Коцел ставит епископом "на стол святого Андроника апостола, ученика святого апостола Павла". Андроник, упомянутый апостолом Павлом в "Послании к римлянам", в I в. н.э. действительно был епископом в Сирмии Паннонской (ныне г. Срем) на р.Саве, где мирно скончался. Но далее, после сообщения о переложении Мефодием с помощью "двух попов-скорописцев" с марта по 26 октября "всех книг с греческого языка на словенский", ПВЛ разражается ожесточенной тирадой:

"Словенскому народу учитель есть Андроник апостол; к моравам доходил и апостол Павел, и учил тут. Тут и Иллирик, до него дошел апостол Павел, тут и были словене поначалу. Так что словенскому народу учитель есть Павел, от этого племени и мы, русь; так что и нам, руси, учитель есть Павел апостол, поскольку он учил словенский народ и поставил епископа и наместника словенскому народу Андроника..." [44]

Чем вызвано такое ожесточение?

Отголоски двух тенденций в истории просвещения славянских земель, восходящие по одной версии к Андрею, а по другой - к Павлу и Андронику, можно заметить не только в ПВЛ, но и в литературе, посвященной "солунским братьям". В моравско-паннонских житиях и похвальных словах Кириллу и Мефодию нет никаких упоминаний о миссионерской деятельности апостола Павла. Что же касается Андроника, то его имя упомянуто поставительной грамотой папы Адриана П, выданной им Мефодию. Не названы они и в древних глаголических службах Кириллу и Мефодию, нет их и в "Сказании о письменах" Черноризца Храбра, сохранявших, повидимому, великоморавскую или болгарскую традицию.

Наоборот, в древнейших русских минейных списках служб Кириллу и Мефодию можно найти уподобление просветителей апостолу Павлу. Так о Кирилле-Константине утверждается, что он "Павлу блаженному ученик был, его же деяниям следовал, прошел до краев западных, рассевая слово в народах". Подобного сравнения удостоился и Мефодий: "Нашелся новый Павел, премудрый, мысленно крест Христов на себя возложив, святой, дошел до запада, лесть идольскую всю раззоряя, все ереси, блаженный, уничтожая" [45].

Ситуация чрезвычайно любопытная: так кто же - Андрей или Павел? Но традиция, связывающая имена "солунских братьев" с апостолом Павлом, прослеживается только в их ранних русских службах и в ПВЛ. Больше того, динамика и резкость цитированного выше отрывка оставляет впечатление, что перед нами свидетельство не истори-

ческой традиции, а голос возмущенного павликианина, попавший в текст из маргинальной глоссы, по ошибке внесенной переписчиком в произведение, использованное в этой части ПВЛ.

Движение павликиан возникло во второй половине УП в. в Армении и уже в УШ в. распространилось во Фракии. В X в. центром павликианства стал Филиппополь, теперешний Пловдив, с его окрестностями. Во многом сходные по своим воззрениям с манихеями и месалианитами, павликиане создавали в народе почву для богомильства, которое захватило не только болгар, но и "русь". Дм.Ангелов, один из видных исследователей средневековых ересей в Болгарии, опираясь на греческие и славянские памятники письменности, показал, что борьбу против еретиков вели как раз ученики "солунских братьев", обличая отход тех от догматического православия в обрядности, толковании символа веры и в нарушении церковных установлений [46].

Повидимому, фронт борьбы был гораздо шире, затрагивая историю славянства, вопрос о происхождении славянской грамоты, литургии, перевод книг и многое другое. Отсюда и большое число дошедших от IX и X вв. сочинений, посвященных происхождению славянской азбуки, авторы которых защищали и пропагандировали деятельность Константина-Кирилла и Мефодия. Но вот, что любопытно. Если павликианство, как ересь, было гонимо порой весьма жестоко в самой Византии, а после падения Первого Болгарского царства - и в Болгарии, то на его новой родине - на Руси - павликианское утверждение приоритета апостола Павла в деле просвещения славян и распространения славянской письменности оказалось выгодно греческому духовенству. Речь шла не об установлении исторической истины. Умаление роли апостола Андрея, а вместе с ним - Кирилла и Мефодия, способствовало, с одной стороны, подавлению и искоренению памяти об автокефальности болгарской церкви и болгарского народа, а с другой - дискредитации роли Рима, с которым в середине XI в. у Константинополя произошел полный церковный разрыв.

Ну, а то, что тем самым духовная цензура по-своему "правила" русскую историю вместе с историей ее культуры, искажая историческую реальность, перенося события с Дуная и из Моравии на Днепр и Волхов - никого не интересовало... Справедливости ради следует отметить, что в ПВЛ - правда, вскользь- нашла отражение и "научная" точка зрения, утверждавшая, что "здесь ни апостолы не учили, ни пророки предрекали", впрочем, тут же следовала и оговорка: "но если телом апостолы здесь не были, то учение их,

как трубы, звучат по вселенной в церквах"[47].

Теперь можно подвести итоги.

Как выяснилось, небольшой фрагмент анекдотически звучащего текста содержал обширную информацию. Она позволила уточнить историческую географию древней Руси, понять действительный смысл словосочетания "путь из варяг в греки и из грек", столь долго вводивший в заблуждение историков, поскольку за ним открывается трансевропейский путь по Дунаю и Одеру (Висле), понять мысли и чувства славянских просветителей, понимавших величие собственной миссии, а вместе с тем увидеть одну из идейных схваток между наукой и ересью, за которой скрывались далеко не бескорыстные побуждения.

Очень вероятно, что "Сказание об обретении письменности славянами" - или "О деяних новых апостолов" - от которого до нас в пересказах дошли отрывки, упоминающие "путь из варяг в греки", "хождение апостола Андрею по Дунаю", "о банях словенских", а, возможно, и о тождестве "словен" с "нориками", было создано не Наумом Охридским, который написал канон апостолу Андрею, а кем-либо из его учеников, создавших "Житие Наума" и службу ему. Последнее тем более вероятно, что в "Житии Наума" Мефодий с учениками прямо уподобляются апостолам, как то: "начали по суху свой путь совершать, апостольски проповедуя православную веру", "святые же, идучи, шли посреди града, как некогда апостолы в Иерусалиме" и т.п.[48] Как бы то ни было, но сочинение это, возникшее на болгарской почве в конце IX, а вернее - в начале X в., впоследствии оказалось на Русской земле, в Киеве, где переделанное в соответствии с новой географической обстановкой было использовано в обширном историко-этнографическом "вступлении" ПВЛ древнейшей редакции[49].

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб, 1908.
2. Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания. ИОРЯС, т.XXVI, Пг., 1921; т.XXVII, Пг., 1922.
3. Никольский Н.К. Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Вып.I, Л., 1930. Из более поздних работ см.: Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977.

4. Шахматов А.А. Повесть временных лет. т.I. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг., 1916, с.6-8.
5. ПСРЛ, т.38. Радзивиловская летопись. Л., 1989, с.12-13.
6. ПСРЛ, т.2. Ипатьевская летопись. Изд. 2-е. СПб, 1908, стб. 5-7.
7. Там же, разночтения.
8. Летописец Переяславля Суздальского. М., 1851, с.1-2.
9. ПСРЛ, т.I. Лаврентьевская летопись. Изд. 2-е. Л., 1926, стб. 5-7.
10. Там же, разночтения.
11. ПСРЛ, т.I, стб. 83.
12. Малышевский И.И. Сказание о посещении Русской страны св. апостолом Андреем. В кн.: Владимирский сборник в память девятисотлетия крещения России. Киев, 1888, с.39.
13. Васильевский В.Г. Труды. т.2, вып.I. СПб, 1909, с.3-55.
14. Там же, с.213-295.
15. Голубинский Е.Е. История русской Церкви. т.I, первая половина. М., 1880, с.4.
16. Малышевский И.И. Указ. соч., с.21.
17. Голубинский Е.Е. Указ. соч., с.21.
18. Седельников А. Древняя киевская легенда об апостоле Андрее. Slavia, т.III, ч.2 и 3, Praha, 1924, с.316-335.
19. Погодин А. Повесть о хождении апостола Андрея в Руси."Byzantinoslavica", т.VII, Praha, 1937-1938, с.128-147.
20. Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с.407-418.
21. Мюллер Л. Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород. В кн.: Летописи и хроники. 1973. М., 1974, с.48-63.
22. Кузьмин А.Г. Сказание об апостоле Андрее и его место в Начальной летописи. В кн.: Летописи и хроники. 1973. М., 1974, с.47.
23. Робинсон А.Н. "Маршрут" апостола Андрея.Scando-Slavica, т.29, København, 1983, с.77-100.
24. Брим В.А. Путь из варяг в греки. Известия АН СССР, VII серия, Отделение общественных наук. Л., 1931, с.201-247.
25. Свердлов М.Б. Транзитные пути в Восточной Европе IX-XI вв. Известия ВГО, т.101, № 6, Л., 1969, с.540-545.
26. Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М.,

1963, с.224-227; его же: Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М., 1982, с.125-128,294.
27. См.: Кларк Г. Доисторическая Европа. М., 1953, с.242-279.
28. Вяземский П.П. Две статьи. Волк и лебеди сказочного мира. Ходили ли скандинавские пилигримы на поклонение к святым местам через Россию? Воронеж, 1893, с.35-98.
29. См., напр.: Янин В.Л. Денежно-весовые системы русского средневековья. Домонгольский период. М., 1956; Потин В.М. Древняя Русь и европейские государства в X-XIII вв. Л., 1968 и др.
30. В этом плане любопытным примером квазинаучного использования археологических и прочих свидетельств является глава "Путь из варяг в греки" в монографии Г.С.Лебедева "Эпоха викингов в Северной Европе" (Л., 1985, с.227-235), где конкретика фактов подменяется общеконцептуальными постулатами.
31. Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989, с.44-51, 291-331.
32. См.: Коледаров П. Политическа география на средновековната Българска държава. Първа част. София, 1979.
33. Ковачев Н.П. Средновековното селище Киево, антропонимът Кий и отражението му в българската и славянската топонимия. "Известия на института за болгарски език", кн. XVI, София, 1968, с.125-134.
34. См.: Български средновековни градове и крепости. т.I, Варна, 1981, с.155 и далее.
35. ПСРЛ, т.I, Лаврентьевская летопись, стб. 7.
36. Личное сообщение А.М.Микляева о его докладе в Гос. Эрмитаже. К этому стоит добавить, что древнерусские "авторы" ПВЛ, по-видимому, хорошо отдавали себе отчет в невозможности иного пути из Новгорода по Волхову в Рим, как только "по морю Варяжскому" в устье Одера, где от Волина начинался традиционный путь на юг.
37. Васильевский В.Г. Труды, т.II, вып.I, с.214-227.
38. Малышевский И.И. Указ. соч., с.21 и далее.
39. В этом плане интересны наблюдения И.С.Чичурова, предпринявшего недавно сравнительно-исторический анализ византийской и русской традиций сказания об апостоле, и пришедшего к выводу о "принципиальных расхождениях в отношении Византии и Руси к идеологической значимости культа ап. Андрея", в конечном же счете - о независимости русской традиции от Констан-

тинополя (Чичуров И.С. "Хождение апостола Андрея" в византийской и древне-русской церковно-идеологической традиции. В кн.: "Церковь, общество и государство в феодальной России", Сб. статей. М., 1990, с.20).

40. См.: Соколов М. Из древней истории болгар. СПб, 1879; Златарски В. История на Българската държава през средните векове, т.I, ч.2, София, 1971, с.45-165.

41. Войнов М. За разрива между Борис I и Рим. "Известия на Института за българска история", т.7, София, 1957, с.322.

42. Для ориентации в ней можно рекомендовать очерк Истрина В.А. "1100 лет славянской азбуки", Изд. 2-е, М., 1988, и указатель Можаевой И.Е. "Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике".1945-1974. М., 1980, а так же "Сказания о начале славянской письменности" М., 1981.

43. Стойчев Ст. Хилядолетното българско слово. "Вестник АБВ", София, 22.У.1979, с.I.

44. Полностью текст сохранился в Радзивиловском списке ПВЛ (ПСРЛ, т.38, Л., 1989, с.19).

45. Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности."Труды славянской комиссии", т.I, Л., 1930, с.III-112.

46. Ангелов Дм. Богомилството в България. София, 1980.

47. ПСРЛ, т.I, стб.83.

48. Лавров П.А. Указ. соч., с.186.

49. См. об этом также: Никитин А. По следам апостола Андрея. "Наука и религия", 1990, №№ 9-12.

А.Н.Карсанов

ЯСЫНЯ ИЗ ВОЛЖСКОЙ БОЛГАРИИ

В ночь с 28 на 29 июня 1175 г. в своем замке в селе Боголюбово, под Владимиром, был убит заговорщиками владимиро-суздальский князь Андрей Юрьевич Боголюбский. Подробный рассказ об этой трагедии содержится в Ипатьевской летописи[1]. "Началникъ же оубиицамъ был Петръ, Кучьковъ зять, Анбалъ Ясинъ, ключникъ, Якимъ Кучьковичь, а всихъ невѣрныхъ оубиицъ 20 числом".

Конфликт между князем Андреем Юрьевичем и ростово-суздальским боярством назревал давно. Как сообщает Никоновская летопись под 1160 г., "прелщенъ бысть отъ домашнихъ своихъ злыхъ, ненавидяху бо князя Андрѣа свои его суще домашнiи, и лстивно и лукавно глаголаша къ нему, и тако совраждоваша и съсориша его з братьею, со княземъ Мстиславомъ Юрьевичемъ, и со княземъ Василкомъ Юрьевичемъ, и со княземъ Михалкомъ Юрьевичемъ, и с предними мужи отца его. И тако изгна братiю свою, хотя единъ быти властель во всей Ростовъской и Суждальской землѣ, сице же прежнихъ мужей отца своего овѣхъ изгна, овѣхъ же емъ въ темницахъ затвори; и бысть бранъ люта въ Ростовъской и въ Суждальской земли"[2]. В "Книге степенной царского родословия" говорится о том, что бояре Кучковичи были домочадцами князя Андрея: "... и воздвиже на него бранъ отъ своихъ домочадныхъ ему, иже бяху ему у него ближнiи и любимiи боляре, зовомiи Кучьковичи, злiи совѣтницы дiяволи. Сiи прежде лукавымъ своимъ совѣтомъ увѣщаша сего великого князя Андрея, грядущу ему изъ Вышеграда въ преименитый градъ Владимеръ,... Сiи же окаяннiи Кучьковичи, надѣющеся иж къ себѣ милости самодержца неудобная содѣваху. Въ нихъ же бяше

единъ именемъ Якимъ Кучьковитинъ, иже бяше блаженному сему самодержьцу Андрею паче всѣх вельми возлюбленъ. Его же присный братъ нѣкоея ради вины ятъ бысть и по градцкому закону достойную казнь воспріятъ. Сія же слышавъ, безумный Якимъ, и абіе, вселися въ него сатана,... Тако и сей окаянный Якимъ тече и вопія къ братіи своей, злѣйшимъ совѣтникомъ, молву дѣя и глаголя: "Аще днесь сего казнилъ, а заутра насъ тако же казнити имать. Да промыслимъ о князи нашемъ"[3].

В русских летописях нередки сообщения о рождении и женитьбах князей, рождении у них детей, кончинах княгинь и т.п. О личной жизни Андрея Боголюбского "заговор молчания" летописцев. В летописях ничего не говорится о том, когда и где родился Андрей Юрьевич, когда и на ком женился и когда родились его дети. Только в Тверской летописи сообщается: "... убіенъ бысть благовѣрный великій князь Андрѣй Юріевичь Боголюбскій отъ своихъ бояръ, отъ Кучковичевъ, по наученію своеа ему княгини. Бѣ бо Болгарка родомъ, и дрьжаще къ нему злую мысль, не про едино зло, но и просто, иже князь великій много воева съ нимъ Болгарскую землю, и сына посыла, и много зла учини Болгаромъ; и жаловашеся на нь втайнѣ Петру, Кучкову зятю, предъ симъ же днемъ поима князь великіи Андрѣй и казни его. Въ празникъ же сьй піющемъ Кучковичемъ у Петра, у зятя ихъ, рече Якимъ Кушковичь: "что сътворимъ съ великымъ князомъ? вчера брата моего ятъ и убитъ, а нынѣ насъ хощетъ яти; да промышляемъ о своемъ животѣ". И съвѣщашася томъ дни убити его. Началникъ же сьвѣту убійцамъ Петръ, Кучковъ зять, Анбалъ Ясинъ, ключникъ, Якимъ Кучковичь, Ефремъ Моизичь, всѣхъ оканныхъ убійцъ двадесять"[4]. Также в Супрасльской летописи отрывочные известия: "... а княгини его Болгарини держаше к немоу злоую

мысль..."; "... а княгини его больгарини держаше к нему злую мысль..."[5], возможно, восходящие к тверскому источнику.

В.Н.Татищев при создании своей "Истории Российской" пользовался также летописями, которые не сохранились до наших дней. Основываясь на Раскольничьем манускрипте, В.Н.Татищев писал под 1147 г. о романе князя Юрия Долгорукого с супругой суздальского тысяцкого Кучки, владельца Москвы. Когда боярин Кучко, оставив службу у князя, уехал в свою вотчину, князь Юрий ворвался в Москву, убил боярина, а дочь его выдал за своего сына Андрея[6]. В.Н.Татищев на основе Степенной летописи сообщил: "Князь Юрий Владимирович в 1147 году построил Москву и тогда женил сына своего на дочери у некоего дворянина, в тех местах живущаго, имянуемаго Кучка, котораго князь Юрий за некую вину казнил" и на основе летописи Еропкина добавил: "От того Кучка осталось два сына, а были у князя Андрея, яко шурья, в любви. Да за зло един казнен, а другой, брат его, тоже и княгиня, возымев злобу на князя, мужа своего, искали удобное время убити его. Зане им во Владимире учинить того не годилось, но подолге усмотрели время, как он был в любимом своем селе Боголюбове, тогда Кучков с зятем и другие злодеи убиша его. От сего он проименован Боголюбский". Описывая убийство князя Андрея, В.Н.Татищев сообщает, что княгиня днем накануне убийства уехала во Владимир, а на следующий день после убийства князя она "уехала в Москву со убийцы", т.е. с Кучковичами. В 1176 г. преемник князя Андрея, его младший брат Михаил, приглашенный из Южной Руси на владимиро-суздальское княжение, казнил заговорщиков. "Михалко велел перво Кучковых и Анбала, повеся, разстрелять, потом другим 15-ти головы секли. Последи княгиню Андрееву, зашив в короб с камением, в озеро пустили

и все тела протчих за нею побросали. От того времяни оное озеро прозвалось Поганое". В примечаниях В.Н.Татищев указал:"Княгиня Андреева сия была вторая, ясыня, но когда первая умерла и когда с сею он женился, того историки не показали... Но я точно из манускрипта Еропкина взяв, яко обстоятельнейшее внес" и ниже: "Жена же сия не первая, но другая или третья, но чия дочь была неизвестно,..."[7]. В родословнике русских князей В.Н. Татищев писал о князе Андрее: "20. Андрей I, князь великий Белой Руси, имянован Боголюбский, сын Юрия II, великий князь 1157, убит от шурина Кучкова 1175. На великом княжении был 18 лет. Супруги: 1) дочь Кучкова 1147; 2) ясыня, кажнена 1177. Детей: Изяслав, умер 1165; Мстислав, умер 1173; Юрий был в Новгороде; дочь Мария, супруга Святослава Владимировича счижского 1158"[8].

В Синодике (поминальном): "Великому князю Андрею Юрьевичу Володимирскому и Боголюбскому, умершему нужною (насильственной - А.К.) смертию от свои домочад, вечная память"[9].

28-29 июня 1762 г. император Петр III был свергнут с престола в результате дворцового переворота, возглавлявшегося его женой, по происхождению немецкой принцессой, ставшей затем императрицей Екатериной II. Через неделю после переворота, 6 июля, вероятно, с ведома супруги низложенный император был убит. Факт участия в заговоре против Андрея Боголюбского его жены - иноземки бил по немке Екатерине II, что называется, "не в бровь, а в глаз". Поэтому Екатерина II и современник ее царствования М.М.Щербатов в своих исторических трудах ничего не пишут об этой жене-иноземке, а упоминают только одну жену Андрея Юрьевича - дочь боярина Кучки[10].

Н.М.Карамзин назвал "татищевым прибавлением", что у Анд-

рея Боголюбского была жена "будто бы Ясиня родом"[11]. Зачем было В.Н.Татищеву "прибавлять" Андрею Боголюбскому жену-ясыню?! Факты, содержащиеся в "Истории" В.Н.Татищева, историки считают заслуживающими доверия.

П.Бутков, отметив, что "о браках Боголюбского нет еще сведений точных", указал: "Но мы имели Летопись, содержащую в себе известие, что у Боголюбского, по смерти Кучковой, была вторая жена Ясыня; что она вместе с любимцем князя ключником его Ясыном же Анбалом, участвовала в убиении своего супруга.." Далее П.Бутков высказал предположение, что Георгий (Юрий),младший сын Андрея Боголюбского, ставший впоследствии первым мужем грузинской царицы Тамары, мог быть его сыном от жены-ясыни[12].

Несколько миниатюр Радзивилловской летописи посвящены убийству Андрея Боголюбского. На миниатюре на л. 214об.(верх) заговорщики нападают на лежащего на ложе князя. Миниатюра на л. 214об. (низ) - заговорщики врываются в Боголюбовский замок. Миниатюра на л. 215 (верх) представляет значительный интерес. На этой миниатюре заговорщики добивают израненного князя Андрея. По летописному рассказу, Петр, Кучков зять, отрубил ему правую руку, а на миниатюре один из заговорщиков отрубил князю левую руку, и в изголовье князя изображена женщина, держащая на руках отсеченную руку князя. Миниатюра на л. 215 (низ) - тело Андрея Боголюбского лежит в гробу, отпевание и плач над телом. Миниатюра на л. 216 (верх) - гроб с телом Андрея Боголюбского везут во Владимир для погребения в соборе. Заключительная миниатюра на л. 221 изображает суд. На этой миниатюре, по описанию Б.А.Рыбакова: "... один князь в застегнутой мантии сидит на высоком престоле и вместо скипетра держит в

руке обнаженный меч, другой князь с обнаженным мечом стоит поодаль. В центре композиции - коленопреклоненная женская (?) фигура в длинном скрывающем ноги платье, простоволосая, со скрещенными у груди руками. Молодой мужчина заносит меч над ее головой. Стоящий князь и один из придворных показывают руками на центральную фигуру"[13].

Исследование скелета Андрея Боголюбского показало, что в обеих верхних конечностях скелета были старые, зажившие раны. На правой конечности "не было обнаружено "свежих" ранений, тогда как левая верхняя конечность была рассечена во многих местах... Нужно считать, что летописцы - или по ошибке или желая сгустить краски и усилить эффект - отмечают, что глава заговорщиков Петр Кучков отсек Андрею Боголюбскому правую, а не левую руку"[14].

Как указал Н.Н.Воронин, "в действительности Петр отрубил л е в у ю руку князя, как это видно на хранящемся во Владимирском музее скелете Андрея, и что точно передал (разноречa с текстом) иллюстратор оригинала Радзивилловского списка летописи (владимирского свода 1212 г.), изобразивший еще одного участника убийства, оставленного следствием в тени, - жену Андрея". По мнению Н.Н.Воронина, "вероятнее считать, что женой Андрея была Улита Кучковна, принявшая участие в заговоре вместе с семьей Кучковичей"[15]. Как считает О.И.Подобедова, на миниатюре на л. 215 изображена "Жена-болгарыня, держащая отсеченную руку князя"[16]. Б.А.Рыбаков полагает, что в даме, нарисованной на миниатюре, "нельзя не признать княгини Улиты Кучковны,..."[17].

С версией, что Улита Кучкова была причастна к заговору против мужа, согласиться трудно. Психологически маловероятно,

что женщина, прожившая с мужем свыше четверти века и имевшая от него нескольких детей, была соучастницей его убийства. Сомнительно, чтобы при живой жене князь Андрей казнил ее брата. Эта версия игнорирует сообщение Тверской летописи, летописи Еропкина, на которую ссылался В.Н.Татищев, и указание, со ссылкой на летопись П.Буткова.

Нам представляется иная картина. Князь Андрей женился на дочери боярина Кучки в 1147 г. Может быть она была не первой женой князя Андрея, родившегося, согласно В.Н.Татищеву, около 1112 г., но никаких летописных материалов по этому вопросу нет. Сыновья Андрея Юрьевича Изяслав и Мстислав - это его дети от Кучковой. Изяслав Андреевич впервые упомянут в летописи под 1159 г., в 1164 г. он ходил с отцом в поход на Волжскую Болгарию и в 1165 г. умер. Мстислав Андреевич в 1168-1169 гг. ходил в поход на Киев, зимой 1169 г. он возглавил поход на Новгород, в 1171 г. у него родился сын Василий, зимой 1172 г. ходил в поход на Волжскую Болгарию и скончался в 1173 г.[18]. Вероятно, в начале 60-х гг. Кучкова умерла, и из успешного похода в 1164 г. на Волжскую Болгарию князь Андрей, согласно известию Тверской летописи, привез новую жену. Будучи по государственной принадлежности из Волжской Болгарии, эта жена князя Андрея по этнической принадлежности была ясыней (аланкой),как указали В.Н.Татищев и П.Г.Бутков.

Ареал алано-болгарской салтово-маяцкой культуры VIII-X вв. охватывает Северный Кавказ, бассейн Дона - Северского Донца, Крым, Волжскую и Дунайскую Болгарии[19].

В период VIII-IX вв. Среднее Поволжье заселяют племена, определившие этнический облик Волжской Болгарии. Археологические памятники с территории Волжской Болгарии, как указывал

А.П.Смирнов, "делятся на две культуры. Первая культура занимает лесную часть области, это культура оседлого населения, а вторая сармато-аланская, простиравшаяся на всю степную часть края, культура кочевников и земледельцев". Керамический материал болгарских городищ X – XIV вв. содержит "черты, присущие сармато-аланской культуре" (форма и лощение сосудов, ручки в виде животных). Помимо керамики можно указать ряд других вещей, "воспроизводящих вещи аланских могильников" и имеющих "аналогии среди вещей аланской культуры Северного Кавказа". А.П.Смирнов считал, что болгарские племена были по происхождению сармато-аланские, но испытавшие гуннское влияние[20].

Т.А.Хлебникова и Е.П.Казаков на основе изучения керамики памятников VШ – X вв. на территории Татарии, разделили эти памятники на две группы. К первой группе они отнесли памятники, которые имеют аналогии "в памятниках салтово-маяцкой культуры Подонья, Приазовья и Предкавказья VШ – IX вв.", и предположили, что аланский компонент сыграл активную роль в формировании культуры болгар, попавших в Поволжье[21].

На территории Волжской Болгарии собраны коллекции зеркал из оловянистой бронзы, которые по ряду признаков позволяют объединить их в аланскую группу. Эти признаки указывают на сходство этих зеркал с зеркалами аланских племен салтово-маяцкой культуры. Наличие таких зеркал в могильниках VШ – X вв. в Волго-Камье "возможно отражает присутствие аланов в среде продвинувшихся на Волгу болгар". Зеркала аланской группы в массовом количестве изготовлялись в Среднем Поволжье и позднее, в золотоордынскую эпоху[22].

Как установили антропологи, в Волжской Болгарии "некоторые группы населения, жившие относительно обособленно, являют

собой долихокранный узколицый резко европеоидный вариант, имеющий аналог в Верхне-Салтовском могильнике и средневековых могильниках Северного Кавказа... В своем движении на север, в Поволжье, болгары могли вовлечь в него какие-то группы аланского происхождения, что и объясняет появление длинноголового резко европеоидного населения на Волге"[23].

Погребения могильника на Бабьем бугре XII - XIII вв. около городища Болгара имеют существенные особенности, совершенно несвойственные синхронным булгарским (мусульманским) и мордовским могильникам. Антропологический материал из могильника на Бабьем бугре обнаруживает значительное сходство с антропологическим материалом Верхне-Салтовского аланского катакомбного могильника, Дмитровского могильника в Подонье и алан Северного Кавказа. Характер погребений и вещи, найденные в них, имеют аналогии в аланских могильниках на Северном Кавказе и в Подонье. Е.А.Халикова предполагает, что в могильнике на Бабьем бугре были погребены аланы, выходцы из Подонья или с Северного Кавказа[24].

Аланы среди населения Волжской Болгарии сохранялись, вероятно, в XI - XII вв. Согласно рассказу Ипатьевской летописи яс Анбал (вар. Амбал) были пришельцем во владимирской земле: "Амбалъ, ключникъ, Ясинъ родомъ, тотъ бо ключь держашеть оу всего дому князя, и надо всими волю ему далъ бяшеть"; Кузмище Киянин говорил ему: "... помнишь ли, Жидовине, вь которыхъ портѣхъ пришелъ бяшеть, ты ныне в оксамитѣ стоиши..."[25]. Может быть, он был среди пленников, которых Андрей Боголюбский привел из Волжской Болгарии. Если предположить, что жена-ясыня князя Андрея и Ам(н)бал были родственники, то этим объясняется его успешная карьера и высокое положение при владимир-

ском дворе. В основе имени Ам(н)бал: *bala* (древ.-инд., скифо-сарм.), *bal* (осет.) - 'военная сила', 'дружина', 'отряд'; *æmbal, ænbal* (осет.) - 'товарищ', 'спутник', первоначально 'товарищ по походу', где *æm-, æn-* —приставка, означающая совместность. Имя Αυπαλαν содержится в аланской надмогильной надписи X - XII вв. с р. Зеленчук на Северном Кавказе. Есть современная осетинская фамилия *Æmbaltæ* 'Амбаловы'[26]. В топонимии Северной Осетии - Амбалы суадон - "Друга (Товарища) родник"[27]. Имя Анбал встречается в намогильных памятниках камских булгар XIV в.[28]. Г.В.Юсупов отметил "часто встречающееся булгарское Анбал - Амбал"[29]. В таких двух формах это имя применительно к ясу (алану) имеется в русских летописях. Между болгарами и аланами были тесные и длительные связи, и нет ничего удивительного в том, что среди казанских татар бытовало имя иранского происхождения.

О младшем сыне князя Андрея летописи сообщают: под 1172 г. "Приде Новугороду князь Гюрги Андреевицъ, Гюргевъ вънукъ"; под 1173 г. "Иде князь Гюрги Андреевицъ съ новгородьци и съ ростовци Кыеву на Ростиславице..."; после гибели князя Андрея: "... князь нашь оубьенъ, а дѣтѣ оу него нѣтуть, сынокъ его малъ в Новѣгороде,..."; "Выведоша из Новагорода князя Гюргя Андреевиця,..."[30]. Если принять предположение П.Буткова, что матерью Юрия Андреевича была ясыня, то он мог родиться в 1165-1166 гг., в Новгород попал 6-7 лет и в год гибели отца ему было 8-9 лет ("сынок его мал").

Вероятно, у князя Андрея испортились отношения с родней покойной жены Кучковой, а с молодой женой-ясыней супружеские отношения не ладились. Жестокий, деспотичный нрав князя Андре.. способствовал тому, что окружавшие его служилые люди и

родственники сплотились против него. Казнь одного из братьев Кучковичей послужила поводом для выступления заговорщиков.

---

1. Ипатьевская летопись. Полное Собрание Русских Летописей (ПСРЛ). Т. II. М., 1962. Стб. 580-595.
2. Никоновская летопись.// ПСРЛ. Т. IX. М., 1965. С. 221.
3. Книга степенная царского родословия. Ч. I.// ПСРЛ. Т.XXI. СПб., 1908. С. 240.
4. Тверская летопись.// ПСРЛ. Т. ХУ. М., 1965. С. 250-251.
5. Западнорусские летописи.// ПСРЛ. Т. ХУП. СПб., 1907. Стб. 1-2; Летописи Белорусско-Литовские.// ПСРЛ. Т. ХХХУ. М., 1980. С. 36.
6. Татищев В.Н. История Российская. Т. II. М.;Л., 1963. С. 170-171, 270.
7. Татищев В.Н. История Российская. Т. Ш. М.;Л., 1964. С.104 - 106, 113, 249, 250, 299.
8. Татищев В.Н. История Российская. Т. IV. М.;Л., 1965. С. 105.
9. Синодик (поминальный).// Древняя российская вивлиофика. Ч. УШ. СПб., 1775. С. 28.
10. Щербатов М.М. История Российская. Т. П. СПб., 1771. С.338, 341; Екатерина П. Записки касательно Российской истории. СПб., 1787. Ч. Ш. С. 104; Часть У. СПб., 1793. С. 79, 122, 125.
11. Карамзин Н.М. История Государства Российского. Т. Ш. СПб., 1818. Прим. 44. С. 29.
12. Бутков П. О браках Князей Русских с Грузинками и Ясынями в ХП в. //"Северный архив". 1825. № IV. С. 326-327.

13. Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Т. I. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб., 1902. Л. 214 об., 215, 216, 221; Рыбаков Б.А. Борьба за суздальское наследство в 1174-1176 гг., по миниатюрам Радзивилловской летописи.//"Средневековая Русь". М., 1976. С. 90, 99.

14. Рохлин Д.Г., Майкова-Строганова В.С. Рентгено-антропологическое исследование скелета Андрея Боголюбского.// Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9-10. С. 155-161.

15. Воронин Н.Н. "Повесть об убийстве Андрея Боголюбского" и ее автор.//"История СССР". 1963. № 3. С. 85.

16. Подобедова О.И. Миниатюры русских исторических рукописей. К истории русского лицевого летописания. М., 1965. С. 82. Рис. 41.

17. Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор "Слова о полку Игореве". М., 1972. С. 127.

18. Лаврентьевская летопись.// ПСРЛ. Т. I. М., 1962. Стб. 349-353, 354-355, 361, 362, 364, 365.

19. Плетнева С.А. Салтово-маяцкая культура.//"Степи Евразии в эпоху средневековья". М., 1984. С. 64.

20. Смирнов А.П. Волжские булгары.// Труды Гос. Истор. Музея. Вып. XIX. М., 1951. С. 11, 12, 20, 22, 83.

21. Хлебникова Т.А., Казаков Е.П. К археологической карте ранней Волжской Болгарии на территории ТАССР.//"Из археологии Волго-Камья". Казань, 1976. С. 133-134.

22. Полякова Г.Ф. О времени появления зеркал аланской группы на территории Волжской Болгарии.//"История и культура Евразии по археологическим данным". М., 1980. С. 144-148.

23. Герасимова М.М., Рудь Н.М., Яблонский Л.Т. Антропология античного и средневекового населения Восточной Европы. М., 1987. С. 239.

24. Халикова Е.А. О могильнике "Бабий бугор" в Болгарах.// Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978. С. 205-211.

25. ПСРЛ. Т. II. Стб. 590-591.

26. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.;Л., 1958. С. 133, 135; Абаев В.И. Скифо-сарматские наречия.//"Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки". М., 1979. С. 284.

27. Цагаева А.Дз. Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Словарь географических названий. Орджоникидзе, 1975. С. 69.

28. Булатов А.Б. Личные имена у древних булгар (VI-XVI вв.).// "Ономастика Поволжья". Вып. 2. Горький, 1971. С. 80.

29. Юсупов Г.В. Булгаро-татарская эпиграфика и топонимика как источник этногенеза казанских татар.//"Археология и этнография Татарии". Вып. I. Казань, 1971. С. 217.

30. ПСРЛ. Т. II. Стб. 595; Новгородская первая летопись. М.; Л., 1950. С. 34.

О.А.Крашенинникова

Октоих и Параклит

/ к истории двух названий одной литургической книги /

Интереснейшую проблему византийской церковной книжности представляет собой соотношение двух названий известного сборника песнопений восьми гласов в греческой и славянской литургической традиции. Термин ὀκτώηχος, являющийся определением к ἡ βίβλος и означающий буквально "книга восьми гласов", дублируется другим названием сборника - παρακλητική, которое переводится как "книга Молебная" / от греческого ἡ παράκλησις - мольба, просьба/. Содержание терминов Октоих и Параклит в разных книжных традициях различно. Если у греков "Октоих" первоначально обозначал книгу воскресных служб осмогласника, а "Параклит" - его будничных служб[I], то славянский Октоих включал восследования восьми гласов всех дней церковной седмицы. В Болгарии, Сербии, Грузии этот полный Октоих носил название Параклита. Кроме того, совершенно особняком стояли древнерусские рукописные Параклитики, содержавшие в XII - ХУ веках одни лишь утренние каноны Октоиха всех седмичных дней. Эти сборники являются редким, архаическим типом рукописи как для славянской книжной культуры, так и для греческой.

Происхождение двух различных названий Октоиха, насколько нам известно, никем специально не исследовалось, а ведь в истории названий отражается судьба книги, эпоха ее начального становления и путь дальнейшего развития.

Церковное предание представляет историю складывания Октоиха-Параклита следующим образом. Считается, что эта литургическая книга в своем формировании прошла два этапа: палестинский и константинопольский. Первый связан с именем Иоанна Дамаскина /+ок.776/,

подвизавшегося в Лавре преподобного Саввы Освященного под Иерусалимом, которому традиция приписывает составление / точнее - систематизацию / песнопений восьми гласов на воскресные дни. Второй период в истории Октоиха относится ко времени деятельности знаменитого византийского поэта IX века Иосифа Гимнографа /+ 883/. Скевофилакс Константинопольской Софии и духовник ее клира при патриархе Фотии, Иосиф был крупнейшим церковным поэтом своего времени. Согласно преданию, Иосиф вместе с Феофаном / Начертанным / дополнил воскресный Октоих Дамаскина песнопениями на остальные дни седмицы и объединил их в единую книгу, которая получила название Параклит. Заглавие старопечатного Октоиха 1604 года, изданного Дерманьским монастырем, называет датой оформления канонов восьми гласов в один сборник 861 год: "Охтаикъ Сиречъ осмогласникъ, творение отчасти прпднаго отца нашего Иоанна Дамаскина в лето по рождестве хве седмосотное тридесятое, в лето же осмосотное шестьдесят первое, блженный Феофанъ, митрополит Никейский, и Иосифъ песнописецъ и Митрофанъ патриархъ Константинаграда съставиша тропари канономъ, по чину творения ирмосовъ иоановехъ и съвъкупиша въ едину книгу въ рл / 130 - О.К./ летъ по немъ, въ црство Михаила цря и матере его Феодоры".

Однако представление о двухэтапной истории формирования Октоиха / воскресный - в Палестине, будничный - в Константинополе/ подвергается существенным уточнениям в свете новейших публикаций и открытий.

В 1980 году в Тбилиси на грузинском языке был опубликован древнейший Иадгари, сборник церковной поэзии по рукописи X века.[2] Он содержит песнопения на важнейшие праздники, входящие в годичный минейный и триодный круг, а также песнопения Октоиха. Считается, что этот сборник, тропологий, переведенный с греческого языка, отражает древнюю стадию развития палестинской гимнографии

УI-УII вв.[3] Исследователи полагают, что в грузинском Иадгари содержатся наиболее древние тексты, вошедшие позднее в состав Триоди, Минеи и Октоиха. Около 5 % песнопений сборника идентифицировано по современным греческим богослужебным книгам. Список этих отождествленных песнопений приведен в приложении к изданию Иадгари. Примерно для одной трети текстов из этого списка находятся соответствия в современном печатном Октоихе - причем, не только в воскресных / чего следовало ожидать /, но и в будничных его последованиях. Среди них - песнопения покаянного характера, гимны в честь мучеников, апостолов, креста. Например, текст "Увы мне! кому уподобихся аз" из Иадгари совпадает с покаянной стихирой на стиховне 5 гласа Октоиха / вторник утра/ : "Увы мне, кому уподобихся аз; неплодней смоковнице, и боюся проклятия с посечением: но нбсный делателю Хрсте Бже, оляденевшую мою душу плодоносну покажи, и яко блуднаго сына приими мя, и помилуй мя"[4]; текст "Хотех слезами омыти" - с покаянной стихирой на стиховне 4 гласа /воскресенье вечера/, "Царей и мучителей страх отринуша" с мученичной стихирой 3 гласа /суббота утра/, "Дал еси знамение" стихирой кресту 4 гласа / среда и пятница утра / и т.д. Некоторые из приведенных в приложении текстов песнопений / главным образом, мученичны и покаянные стихиры / встречаются, помимо Октоиха, также в Постной и Цветной Триодях. Исследователи Иадгари полагают, что эти песнопения были написаны анонимными поэтами У-УII веков и заимствованы константинопольскими монахами из палестинской монастырской службы. Одним из главных центров распространения иерусалимских традиций в Византии был знаменитый Студийский монастырь, богослужебный строй которого включал с IX века элементы устава Лавры св.Саввы. Вероятно, именно студиты распределили древние покаянные, мученичные, апостольские, крестные песнопения палестинского происхождения по дням недели, привели их в законченную сис-

тему и включили в циклы будничных служб Триоди и Октоиха.

В полных списках Студийского устава содержатся указания, связанные с исполнением песнопений Октоиха в повседневных службах года. К наиболее ранней редакции этого устава /т.н. Алексеевской/ относятся рукописи 330 к. XII века Синодального собрания / ГИМ/, Соф. 1136 / ГПБ, XII в. /, а также частично и Типографский устав к.XI в./ ГТГ, К-5349 - отсутствует месяцесловная часть/. Из будничных песнопений Октоиха в древнерусских уставах алексеевской редакции упоминаются три вида гимнов:
- стихиры на стиховнэ,
- седальны,
- один утренний канон:

"На утрия въ понед/е/льник начинаетьс/я/ пос/т/ стыхъ апслъ... на стихвьне поют/ся/ стих/и/р/ы/ въ октаиц/е/.. по пен/ии/ пслтырьнем кан/он/ единъ въ октаиц/е/ посем стыма. сед/ален/ въ октаиц/е/ и стыма. от того бо дне начинаютьс/я/ пет/ь/ октаичьная стих/и/ра яве яко и троичьная, сед/альны/ и кан/он/."

/ Син. 330, л. 65 об.- 65а/

Без сомнения, это наиболее древняя часть певческого репертуара Октоиха, его первоначальное ядро. Примечательно, что и стихиры, и седальны, о которых идет речь в уставе, образуют единую схему седмичных посвящений, что говорит об общности их происхождения. Анализ этих текстов по рукописям славянского "изборного" Октоиха XIII - XV веков[5], где они записаны в виде компактных групп песнопений на всю седмицу, позволяет выявить у них следующую структуру памятей:

пон. вт.	покаянные
ср. птн.	кресту
чтв.	апостолам
субб.	мученикам, /святителям/, усопшим

Что же касается четьего жанра песнопений Октоиха - канонов, то в древних Студийских уставах не содержится указания на то, какой именно из двух канонов современного Октоиха исполнялся на утрене. Однако, мы можем с уверенностью предполагать, что это были именно первые его каноны, построенные по той же седмичной модели. На эту мысль наводит акростих субботнего канона всем святым 8-го гласа: "Октоиха нового божественный конец. Труд Иосифа", указывающий на первоначальную границу этой книги. Именно этим каноном, а не субботним каноном усопшим Феофана оканчивался некогда древнейший будничный Октоих, который мыслился как продолжение воскресного Октоиха Дамаскина / отсюда и определение "новый Октоих"/. Подчеркнем, что ни в тексте уставов, о которых идет речь, ни в акростихе канона ничего не говорится о Параклите, но речь идет именно о начальном составе Октоиха.

Довольно рано, по всей видимости, уже к середине IX века к первому циклу седмичных гимнов Октоиха были добавлены стихиры и каноны, имевшие иную схему посвящений. В различных источниках эти песнопения носят название "молебных". Так, например, это определение сопровождает вторую группу стихир в "изборном" Октоихе. "Молебные" / они также иногда называются "троичными"/ стихиры - песнопения, помещаемые в современном Октоихе в качестве второй группы будничных стихир на "Господи воззвах" / "ины стихиры на Господи воззвах" / - имеют другую последовательность седмичных памятей:

/ субб. веч.	Троице - в отдельных памятниках/
воскр.веч.	ангелам / бесплотным /
понед.веч.	Иоанну Предтече
вторн.веч.	Божией Матери
среда веч.	апостолу Петру // свят. Николаю
четв. веч.	Божией Матери
пятн. веч.	пророкам

Более позднее происхождение этих стихир по сравнению со стиховны-

ми стихирами подтверждается их музыкальным жанром - они исполнялись "на подобен", т.е. по образцу уже существующих мелодий.

Определение "молебные" могли иметь также и каноны второго цикла. Так, в Туринском кодексе XII-XIII веков, южно-италийской версии студийского устава, в главе 22 " О канонах всех седмиц" указаны вначале каноны, исполнявшиеся на утрене:

пон. вт.	покаянный Октоиха и из Минеи
ср. пт.	крестный Октоиха и из Минеи
чт.	апостолам Октоиха и из Минеи
сб.	из Минеи и заупокойный из Октоиха

а затем на повечерии:

вскр.	бесплотным Феофана
пон.	Предтече Феофана
вт.	молебный Пресвятой Богородице
ср.	молебный святителю Николаю
чт.	молебный Пресвятой Богородице
пт.	молебный великомуч. Пантелеимону
сб.	Богородице [6]

Точно так же и в древнерусском рукописном Параклитике Тип. 8I / РГАДА, ф.38I/ канон вторника имеет характерный заголовок:

"правил/о/ мольбно ио крстлю" / л.22 - 22 об./,
среды - "кан/он/ мольб/е/н стеи бци" / л. 35 об./,
пятницы - "правил/о/ молбън стеи бци" / л. 58 /,
субботы - "правил/о/ мол/е/бьн прркм и мчком и мртвым" / л. 6I /
Примечательно, что у канонов другого цикла / кресту, апостолам/ эпитет "молебный" отсутствует.

Существуют свидетельства того, что в древности умилительные и молебные каноны Октоиха не смешивались и составляли различные сборники. Монфокон в своей "Палеографии" приводит перечень книг из духовного завещания II35 года настоятеля сицилийского монастыря, в котором упоминаются две книги с воскресными канонами /απα-

stichomu/, одна с умилительными /*catanycticum*/, и Параклит /*paracleticum*/.[7]

В каталоге рукописей афонского Ватопедского монастыря есть сборник № 1033, озаглавленный: "Каноны умилительные /κατανυκτικοὶ/ на всю неделю и всех гласов, творение Иосифа".[8]

Какой же смысл вкладывался в определение "молебный" ? Во-первых, этот эпитет отражал особый, просительный, молитвенный характер канонов к различным святым - в отличие от покаянных, обращенных к собственной душе песнопений первого цикла Октоиха. Во-вторых, произведения эти, по всей видимости, предназначались для исполнения на особых службах - молебнах /?/, которые в древности служились после вечерни и могли соединяться с повечериями. / Как мы помним, именно о повечериях шла речь в Туринском кодексе./ Так, например, в афонских монастырях такой молебен с каноном или двумя полагался на определенный день каждой недели после вечерни.[9] По уставу Лавры преп. Афанасия Афонского / т.н. Διατύπωσις / с Фоминой недели начинали служить после повечерий панихиды с каноном.[10] Местными традициями и обычаями объясняется разнообразие памятей святых второго седмичного цикла в различных источниках. Среди особо редких, не вошедших в состав современного Октоиха,- молитвословия в честь апостолов Петра и Павла, великомученика Пантелеимона /см. Туринский кодекс /, стихиры Животворящей Троице, стихиры и каноны св. пророкам и другие. Каждый новый литургический источник вносит в схему молебных песнопений свои особые черты.

Среди авторов этих песнопений в Туринском кодексе назван Феофан, епископ Никейский. Дата его смерти - 845 год - позволяет предположить, что в 40-е годы IX века некоторые песнопения второго цикла были уже написаны, а впоследствии дополнены канонами Иосифа на другие дни. В цитированном выше заглавии Дерманьского Октоиха говорилось о том, что Феофан, Иосиф и Митрофан "составиша тропари

каноном по чину творения ирмосов Иоановех". Значит, в 861 году в одну книгу были объединены не все вообще песнопения Октоиха, но лишь каноны Параклита, что вполне естественно для раннего периода византийской гимнографии, когда различные по жанру песнопения помещались в разные сборники / ср. стихирари, кондакари, ирмологии, каноники и т.д./. Таким образом, Параклит первоначально содержал лишь молебные каноны, в отличие от стихир, которые записывались в сборники стихир восьми гласов / т.н. "изборный" Октоих/. Это проливает свет на истоки богатой рукописной традиции древнерусских Параклитиков, которые содержали каноны восьми гласов всех седмичных дней, начиная с воскресенья. Наиболее распространенная схема памятей в этих сборниках следующая: ангелам, Предтече, Богородице, апостолам, кресту, пророкам. Произведения второго седмичного цикла здесь преобладают, хотя испытывают значительное влияние канонов первого цикла / четверг - апостолам, пятница - кресту/. Весьма распространенное явление - контаминация двух канонов дня в один. Все это, а также наличие в некоторых Параклитиках одновременно двух канонов дня / например, ангелам и покаянного в понедельник, Предтече и покаянного во вторник и т.д./, как в Тип. 80 /РГАДА, ф.381/, Соф. 125 / ГПБ /, отражает, вероятно, ту стадию развития богослужения, когда жанровое различие песнопений Октоиха и Параклита стерлось и канон повечерия стал исполняться на утрене. Об этой практике свидетельствует устав монастыря Евергетидской Божией Матери / к. XI - XII вв./, предписывающий в пост св. апостолов исполнять два канона Октоиха на утрене: покаянный и бесплотным в понедельник, покаянный и Предтече во вторник, кресту и Богородице в среду и т.д.[11] Вот почему впоследствии произведения двух различных по происхождению циклов седмичных памятей были объединены в общее последование и составили книгу Παρακλητική, что в славянском переводе звучит как "Книга Молебна с бгомь стымь осмогласника.".[12]

жанровое название второй группы песнопений потеснило более раннее "Октоих" и было распространено на всю книгу песнопений восьми гласов. Контаминированная схема седмичных памятей: ангелам, Предтече, Богородице, апостолам // свят. Николаю, кресту, всем святым и усопшим - возобладала в последующей литургической практике и нашла отражение в изобразительном искусстве в иконографии Шестоднева.

Примечания.

I G.W.H. Lampe. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1965, T.4, p.1018

2 Древнейший Иадгари. Тбилиси, 1980 /на груз. яз./

3 М.А.Момина. О происхождении греческой Триоди.// Палестинский сборник. Вып. 28/91. - Л., 1986. С. II7.

4 Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 5 - 8. М., Московская Патриархия, 198I. С. 75.

5 РГАДА, ф.38I /Син.тип./, №№ 67, 74, 75; ГПБ, Соф. I22, I23, I26; Гильф. 20; ГИМ, Увар. 52I и др.

6 А.Дмитриевский. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. I, ч. I. - Киев, I895. С. 805 - 806.

7 B. de Montfaucon. Palaeographia Graeca. Parisiis, 1708. P.405

8 Arkadios, S. Eustratiades. Catalogue of the Greek manuscripts in the library of the monastery of Vatopedi. Cambridge, 1924. P.185

9 Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы I-4. С. 705.

10 И.Мансветов. Церковный устав. М., I885. С. 67, I09.

II А.Дмитриевский. Указ. соч. С. 60I - 6I0.

I2 Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы I - 4. С. 2I.

Доктору Милошу Велимировичу

И. Е. Лозовая

ДРЕВНЕРУССКИЙ НОТИРОВАННЫЙ ПАРАКЛИТИК КОНЦА XII - НАЧАЛА XIII ВЕКА: *ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕТКИ К ИЗУЧЕНИЮ ПЕВЧЕСКОЙ КНИГИ*

Древнерусские певческие рукописи, по общему убеждению исследователей, являются основным источником знания об отечественной церковно-певческой культуре прошлого, о переводческой и самостоятельной поэтической работе книжников, о становлении древнерусской литургической традиции и ее эволюции. Между тем нельзя не признать, что даже небольшое число сохранившихся нотированных кодексов XII - XIII вв. остается пока малоизученным. Вплоть до последнего времени по причинам идеологического порядка, из-за принадлежности непосредственно богослужебной практике, они почти не рассматривались и в филологических исследованиях. Отсутствуют работы по текстологии этих древнейших памятников, ни один из них до сих пор не был опубликован в России[1]. В основном они служили лишь источником материала для разработки проблематики, не связанной с книгой как таковой, - исторического аспекта служб славянским святым, изучения проблем поэтики, нотации и др. В настоящей статье автор предлагает некоторые результаты первоначального изучения одной из рукописных певческих книг древнейшей эпохи.

Крюковой Параклитик рубежа XII - XIII вв. из собрания библиотеки Синодальной типографии (ЦГАДА, ф. 381 № 80) представляет собой уникальный памятник древнерусской певческой культуры домонгольского периода. Единственный нотированный Параклитик по своему содержанию является оригинальным типом рукописной певческой книги, возникшим в результате обособления важнейшей части Утрени - канонов - в отдельный корпус. В грекоязычной и южнославянской книжности Параклитиком, как известно, называли полный Октоих,

включавший все осмогласные песнопения Вечерни, Повечерия, Полунощницы и Утрени - циклы стихир, седальны, каноны, блаженны на Литургии. В отличие от "мегали октоихос" в восточнославянской традиции название Параклитик (Параклит) устойчиво закрепилось за собранием канонов Утрени, иногда - с включением кондака и икоса после шестой песни воскресного канона[2]. Исключительную ценность Типографского Параклитика еще в середине 1970-х годов отметил Н.Б.Тихомиров в скупых заметках, оставленных им на листе использования рукописи[3]. Краткое описание Параклитика содержится в Сводном каталоге славяно-русских рукописных книг[4].

Сохранился лишь фрагмент Параклитика (169 лл.), включающий утренние каноны Октоиха первых трех гласов, певшихся в неделю (воскресение) и все остальные дни седмицы. В связи с отсутствием первых шести листов рукописи книга начинается с последних стихов заключительного тропаря пятой песни (на ирмос "Богъ сын мира") из канонов в неделю 1-го гласа. К сожалению, по этой причине нам не известно, имела ли книга название Параклита, как подобные ей более поздние по времени написания. Обрывается рукопись на третьем тропаре шестой песни канона св. Иоанну Предтече во вторник 3-го гласа. Между лл. 58 об. и 59 утрачена целая тетрадь (от последних тропарей третьей песни канона Кресту до тропарей восьмой песни канона Пресвятой Богородице в пятницу 1-го гласа, которыми начинается десятая тетрадь старой пагинации). Если проделать нехитрый подсчет, то, зная объем тетрадей и утраты текста, можно прийти к заключению, что Типографский Параклитик скорее всего был написан в двух книгах (по четыре гласа) объемом предположительно по 40 тетрадей (320 лл.) каждая.

Текст канонов написан одним писцом; знаки нотации выписаны над ним чернилами более светлого тона. Текст расположен на листе пергамена в один столбец 18 x 12 см с расстоянием между строками в 10 мм. Этому же расстоянию равна высота букв в первых строках киноварных заголовков для канонов всех дней седмицы. Крупные буквы заголовков имеют чернильную обводку, мелкие - обводку в тон киновари. Высота строчных букв основного текста, как и мелких букв киноварных заголовков, не

превышает 4 мм. Вполне вероятно, что писец учитывал необходимость простановки невм и оставлял для них место (аналогичные пропорциональные отношения см., например, в близкой по формату рукописи ГПБ, Софийское собр. 85 - нотированном постном Стихираре 1224 - 1226 гг.).

В отличие от ненотированного Параклитика XП в. из Музейного собрания РГБ (ф. 178 № 11074, 1 л.) и ряда Параклитиков более позднего времени (ЦГАДА, ф. 381 №№ 73, 81; ГИМ, Синодальное собр. 837, и др.) в Типографском № 80 текст ирмосов писцом не выписан полностью; приписки, продолжающие текст ирмосов, сделаны на части листов почерками разного времени (см. описание в Сводном каталоге). Особый интерес с точки зрения приписок и правки текста представляют листы 150 об. - 151. На правом поле второго из них уставом приписан икос 3-го гласа "Гробы истощивъшемоу" (в Сводном каталоге приписка датируется предположительно Х1У в.). Икос написан светлокоричневыми чернилами, очень близкими по тону чернилам знаков нотации; лингвист Р.В.Бахтурина, просматривавшая рукопись по нашей просьбе, предположила, что она была нотирована значительно позднее написания текста, одновременно с вписанным икосом. Чернилами того же светлого тона была сделана правка орфографии на листах, предшествующих приписке (с л. 146 об., то есть начала 3-го гласа), а также в самом икосе: в частности, ъ и ь во многих случаях заменены соответственно на о и є (възпиємъ - вопиємъ, мьртва - мєртва, въскрьсє - воскрєсє *и т.п.*), ю в окончаниях дательного падежа - на ȣ или є (отьцю - отьцȣ, цѣсарюющюоумоу - царюющємоу, въскрьсъшюмоу - воскрєсъшємоу), ассимилированный оу в окончаниях вычищается (чюдьнооумоу, чюдьноуоумоу - чюдьномоу, чюдьноумоу). Кроме того, в оставшихся ненотированными тропарях седьмой песни первого канона 3-го гласа (лл. 150 об. - 151) и тексте икоса проставлены знаки словесного приступа и ударения (оксия, вария, камора).

Приписка текста икоса и исправления, подчистки текста, видимо, были сделаны разными писцами. Что касается нотации, то пока мы можем лишь констатировать, что она фиксирует мелодико-графическую редакцию Ирмологов конца XП - начала XШ

веков (ЦГАДА, ф.381 № 150/149; ГИМ, Воскр. собр.№28; в значительной мере и РГБ, собр. Григоровича № 37) и не совпадает с редакциями Ирмолога первой половины ХУ в. (ГИМ, Синод. собр. 748, Барсова 1348).

Фактом, позволяющим, на наш взгляд, датировать нотацию тем же временем, что и написание словесного текста канонов, является следующая особенность рукописи. Выше было сказано, что в Типографском Параклитике № 80 тексты ирмосов не выписаны полностью, даны лишь их начальные слова. Среди текстов, написанных основным писцом рукописи, исключение составляют только ирмосы 1-й, 4-й, 5-й и 8-й песней канона Апостолам в четверг 1-го гласа. Очевидно, писец, столкнувшись в протографе с неизвестными или малоизвестными ему текстами ирмосов, посчитал нужным выписать их от начала до конца. В качестве ирмосов остальных песней канона Апостолам были использованы ирмосы 3-й, 6-й, 7-й и 9-й песней широко известного канона Пасхи. Если с тропарями этих песней у писца нотации не было никаких проблем, то для первой группы тропарей, написанных по модели редких ирмосов (1-й, 4-й, 5-й и 8-й песней), он не смог найти образцы нотации. В крюковых Ирмологиях, бывших в его распоряжении, этих ирмосов, видимо, не было. Можно предположить, что при составлении Параклитика Типогр. 80 среди использованных писцом рукописей находился ненотированный кодекс самого полного состава, отражавший древнейшую редакцию византийского Ирмолога[8]. Возникшую проблему разрешил другой писец нотации, рукой которого во всей рукописи написана только нотация указанных тропарей, не нотированных основным писцом. Второй писец нотировал эти тропари подобно остальным - по модели соответствующих ирмосов Пасхального канона. При этом начальные слова Пасхальных ирмосов 4-й, 5-й и 8-й песней указаны на полях лл. 48, 49 об. и 54 почерком, датированным в Сводном каталоге предположительно ХП - ХШ вв. Напрашивается вывод, что основной писец нотации, пропустивший тропари при названных ирмосах, мог работать никак не позднее этого же времени, границы ХП - ХШ вв.

По мнению консультировавшей нас Р.В.Бахтуриной, рукопись

может быть отнесена к числу псковских. Ее аргументация, приводимая нами ниже, основана на содержащихся в рукописи отклонениях от традиционно-книжных, как старославянских, так и древнерусских написаний, которые в совокупности отражают явления, отмеченные в псковских памятниках или свойственные псковским говорам.

Достаточно многочисленны написания с буквой **а** вместо о, связанные, по-видимому, с типом предударного вокализма в говоре писца: **сътварѧѧи** л. 14 об., **обнавлѧѧ** л. 19 об., **ѹтапающа** л. 26 об., **напаѥть сѧ** л. 41, **разарѧюще** л. 42 об., **пробадаѥма** лл. 58, 59 об., **ражаѥмъ** л. 60 об., **принашаѥмѹ** л. 96 об., **пробадаѥми** г 99, **избадаѥми си** л. 100 об., **прогонѧѥть** л. 103 об., **раздраблѧѥми** л. 104 об., **ѹтапающа** л. 106, **ражаѥши** л. 122, **потаплѧѥмѹ** л. 123 об., **пробадаѥма** л. 130, **съгарающе** л. 132, **пригваждѧѥмъ** л. 134 об., **потаплѧѧма** л. 166 об., **прогонѧти** л. 168 об. Некоторые из этих написаний могут быть объяснены чередованием о/**а**, связанным с итеративным значением формы, однако это явление достаточно редкое в каждой отдельной рукописи.

Явления заударного вокализма нашли отражение в написаниях с буквой **а** вместо **ы** в заударном неконечном слоге после твердых согласных: **каплѧми кровьнами** л. 99, **твьрдами болѣзньми** л. 102, **свѣтьлами лѹчами дѹховьнами** л. 106, **пленицами грѣховьнами** л. 137, **свѧтами молитвами** л. 137, **зарѧми дѹховьнами** л. 139 об., **трьсвѣтьлами зарѧми** л. 160 (ср. также **а** вместо и – **крѣпъками** **жилами** л. 102 и **ѧ** вместо **ы** – **троичьнѧми зарѧми** л. 160). Букву **а** вместо **ы** писец иногда пишет и в заударном конечном закрытом слоге после твердых согласных: **страстьмъ христовамъ** л. 95 (ср. также **а** вместо и – **въ вълнахъ житиискахъ** л. 108 об.). Важными для определения диалекта писца являются написания с буквой и вместо **ѣ**: **чловиколюбьче** л. 57.

Отличия от традиционных норм представлены и в системе согласных. В написаниях, содержащих переднеязычные аффрикаты (ц) и (ч), встречаем замены – букву ч вместо ц (**прорич ѥмааго** л. 5 об., **зьрчала** л. 11 об., **наричааше** л. 104 об.), значительно чаще букву ц вместо ч (**оцѣсти мене** л. 23 об., **оцѣщениꙗ** л. 35 об., **сьрдьцьныꙗ** л. 48, **чловѣца мъножьства** л. 51, **вѣньцатель**

л. 54 об., трисѫсньцьною зарею л. 61, дѣвицаагосына л. 81 об., плацьмѫ л. 92 об., оцѣщенше л. 93 об., оцѣсти л. 145 об. и л. 167 об., оцьщение /2 раза/ л. 148 об., оцѣстилища л. 161).

В рукописи нашла отражение характерная черта древнепсковских памятников - смешение свистящих и шипящих, чаще всего на стыке морфем, в предлоге из (иж него л. 96 об., иж нея л. 98, л. 165 об.), а также в слове жьлчь (зѫлчи вѫкоусившю л. 130). Сочетание свистящего с шипящим (зж) может быть воспроизведено писцом как жьжд, жж - ражьждены вражиа стрѣлы л. 46 об., ражьжены л. 82 об. Следует отметить написание с ч вместо ш (исоучающе л. 166).

Встречаются написания, содержащие сочетание жг - в слове дъждь и в других словах, исконно имевших в своем составе сочетание жд: дъжгь л. 7 об., дъжгъ л. 8, чюжгѧ творяща л. 25 об., одежгею л. 27.

Вместе с тем, аналогичные явления отмечались нами в рукописных певческих книгах как псковского (например, в псковском Параклите из Синодального собр. ГИМ, № 837, 1369 г., но со значительно большей долей смешения свистящих и шипящих, написаний с ѧ вместо ѣ, а), так и новгородского происхождения (например, в служебных Минеях новгородского Софийского собора, ГИМ, Синодальное собр. 159 - 168, конца XП в.). В связи с недостаточной лингвистической изученностью певческих рукописей конца Х1 - Х1У вв., в частности количественного и качественного соотношения отклонений от нормативного написания в разных рукописях, выводы о псковском происхождении Типографского Параклитика № 80 имеют характер предположения. Пока с уверенностью можно утверждать, что рукопись принадлежит кругу псковско-новгородских памятников.

Вернемся теперь к составу Параклитика. Создается впечатление, что рукопись осознавалась писцом или ее заказчиком как образцовая - не только по качеству письма, отличающемуся аккуратностью, предельной четкостью и выверенностью пропорций, но также по полноте состава канонов и количеству тропарей (во многих канонах - до пяти тропарей в одной песни). Она содержит по три недельных канона и по два канона на каждый день седмицы*, что встречается только в

ненотированных Параклитиках и лишь в XIV в.[7] В заголовках некоторых канонов есть указания на авторство текстов – Иосифа (Гимнографа; в 1-м гласе – покаянный канон вторника, каноны Кресту среды и пятка, канон пророкам, мученикам и мертвым субботы, во 2-м гласе – покаянный канон понедельника и канон Кресту пятницы), Козмы мниха <во 2-м гласе "правил(о) въскрѣс(но)" с ирмосом первой песни "Грядѣте людиѥ", в 3-м гласе – "правил(о) въскрѣс(но)" с ирмосом первой песни "Прѣдѣлаемому морю">, Феофила мниха <(Феофана?) во 2-м гласе "правил(о) мьртвым(ъ)" в субботу>.

Все каноны в пределах дня записаны по порядку песней, что облегчает практическое использование рукописи в службе при необходимости соединять эти каноны. Исключение составляют только недельные богородичные каноны, записанные отдельно после первых двух – воскресного и крестовоскресного (в Типографском Параклитике № 80 последний обозначается как "инъ"). Покаянные каноны вторника, в отличие от других просмотренных нами Параклитиков, в Типографском содержат вторую песнь. Очевидно, в конце XII – начале XIII вв. в том месте, где была написана рукопись, еще сохранялась традиция пения второй песни (здесь – покаянного канона), на постепенное исчезновение которой из богослужебной практики указывают выписанные, но не всегда нотированные тропари вторых песней в различных канонах из новгородских Софийских Миней[8]. По полноте представленных в Параклитике текстов можно предположить, что рукопись создавалась скорее всего в крупном монастыре, а ее писец имел в распоряжении весьма хорошее собрание рукописных книг[9].

Нетрудно заметить, что по числу утренних канонов и их тематике один из древнейших Параклитиков совпадает с позднейшими ненотированными Октоихами, в том числе печатными. Этого нельзя сказать, однако, о составе текстов. Сопоставление Типографского Параклитика с ненотированными (ЦГАДА, ф. 381 №№ 73, 78, 79, 81; РГБ, ф. 178 №№ 11074, 1364; ГИМ, Синодальное собр. №№ 837, 838, 538, 840; собр. Барсова № 1256) показывает, что по составу текстов, фактически, нет рукописей, полностью дублирующих друг друга (даже без учета

различий, связанных с разными переводами одного текста). Наиболее устойчивыми в этом отношении в Типографском Параклитике № 80 оказались: воскресный и "инъ" (крестовоскресный) каноны 1-го гласа, "инъ" каноны 2-го и 3-го гласов, выступающие в позднейших рукописях в качестве воскресных; каноны Ангелам в понедельник 1-го, 2-го и 3-го гласов; каноны Кресту в среду и пяток 1-го и 2-го гласов (с перестановкой канонов со среды на пяток и наоборот); заупокойный канон ("правило мьртвымъ", также "поконно", "запок/.../") 1-го, во многих рукописях и 2-го гласов. Сличение текстов трех рукописей древнейшей эпохи - Типографской (№ 80), Барсовской (ГИМ, Барс. № 1256) и Музейной (РГБ, ф.178 № 11074) - говорит о том, что уже тогда существовали разные текстовые редакции Параклитика, повлиявшие на дальнейшую судьбу этого типа книги. Так, представляются сходными между собой Параклитики Музейный второй половины ХП в. и Синодальной типографии № 78 второй половины Х1У в.[10], а в другой редакции - Типографский № 80, Барсовский № 1256 ХШ в. и Типографский № 73 середины Х1У в.

Существенное отличие нотированного Параклитика от большей части рукописей того же типа книги и от печатных изданий Октоиха заключается в том, что его "инъ" каноны 2-го и 3-го гласов занимают в них место воскресных. Порядок следования недельных канонов Типографского № 80 сохраняется лишь в двух рукописях того же собрания - № 73 и № 81 (за исключением "инъ" канона во 2-м гласе, совпадающего в Синод.тип. № 81 с Синод.тип. № 79). Обратный порядок канонов, когда "инъ" Типографского № 80 становится воскресным, а воскресный - крестовоскресным или заменяется другим, не входящим в Типографский № 80, находим в Параклитиках Типографской библиотеки №№ 78, 79 (ЦГАДА, второй половины Х1У в.), Музейном № 1364 (1343-1344 гг.), Иосифо-Волоколамском № 2 (конца Х1У - начала ХУ в.), Синодальном № 538 (ГИМ; ХУ в.). Промежуточный тип, объединяющий в разных гласах различный порядок недельных канонов, представляют псковские Параклитики Синодального собрания ГИМ (№ 837 - 1369 г., № 838 - 1386 г.). Первый из них во 2-м гласе совпадает с Типографским № 80, а в

3-м гласе с Музейным № 1364, второй же с Типографским № 80 совпадает в 3-м гласе, а во 2-м - с Типографским № 79. Заслуживает внимания тот факт, что в Воскресенском Ирмологе (ГИМ, Воскр. № 28), современном Типографскому Параклитику № 80, во 2-м и 3-м гласах на первом месте, обычном месте ирмоса воскресного канона, во многих песнях выписаны те же ирмосы, что и в Типографской рукописи. Вполне вероятно, что перемены канонов местами могли зависеть от изменения порядка ирмосов в Ирмологиях, использовавшихся писцами при составлении Параклитиков, так как в древнейших пергаменных рукописях принадлежность ирмосов к определенному канону, как известно, не обозначалась.

Говоря о составе канонов изучаемого кодекса, стоит отметить и то, что в отличие от других рукописных книг псковско-новгородской традиции, производных от Октоиха, и древнейших южнославянских рукописей этого типа, включающих стихиры и каноны св. Апостолам Петру и Павлу[11], нотированный Типографский Параклитик содержит в четверток каноны святителю Николаю. Из просмотренных нами Параклитиков отдельные тропари свт.Николаю содержит лишь Типографский №73, поступивший, согласно указанию А.А.Покровского, из Пскова. Из этого следует, что в пределах одного региона - северо-западной Руси - были известны по крайней мере две разные редакции Параклитика

Просмотренные Параклитики, кроме нотированного, содержат по два канона в неделю (воскресение) и по одному в седмичные дни, как это указывается в их описаниях. Однако это не вполне точно, так как в рукописях нередко происходит суммирование тропарей двух канонов, положенных на данный день седмицы. В результате суммирования возникает структура, хорошо известная и по современной церковной практике: под одним ирмосом, поющимся в начале песни, объединяются избранные тропари положенных канонов. Причину соединения тропарей разных канонов в рукописях можно усмотреть в том, что даже в период пения Октоиха по указаниям Студийского устава (позднее и Иерусалимского) в будние дни обычно предписывается лишь один канон Октоиха, соединяемый с канонами празднуемым святым.

Следует обратить внимание на то, что соединение разных канонов по песням на древнейшем этапе характерно только для Октоиха (Параклитика); в Минеях того же времени (ГИМ, Синод. собр. №№ 159-168) дается изложение каждого канона дня отдельно. Таким образом, нотированный Типографский Параклитик - это свод, из которого мог производиться отбор нужных на данный день песнопений. Другие Параклитики в большей мере соответствуют чисто практическим целям использования этой книги в богослужении.

Если в современной практике соединение канонов не создает никаких трудностей, так как тропари речитируются на одном тоне, то в древности, судя по некоторым рукописям, при объединении тропарей разных канонов дня иногда приходилось петь часть тропарей по модели ирмоса, относящегося к другому (первому) канону. Не составляло труда пение тропарей разных канонов, имеющих одинаковые ирмосы. Так, в Типографском Параклитике № 80 в субботу 1-го гласа писец соединил оба положенных канона в один (песни 4, 6-9), указав лишь перед первым тропарем заупокойного канона на его содержание (по^{К} - покоино). В другие дни в той же рукописи при соединении в одной песни двух канонов с разными ирмосами предполагалось пение обоих ирмосов (каждый - со своими тропарями) соответственно установленной последовательности канонов. Вместе с тем, уже в древнейших рукописях тропари канонов с разным составом ирмосов могли объединяться в песнях под одним ирмосом; например, в Струмницком Октоихе XIII в. (ГИМ, Хлуд. 136) в среду соединяются тропари канонов Богородице и Кресту с ирмосами первого из них, а в пяток - с ирмосами второго[12]. Та же картина, распространяющаяся и на другие дни седмицы, наблюдается в Параклитиках XIV в. из собрания Синодальной типографии №№ 73, 79, 81. Кроме того, мы неоднократно сталкивались в разных рукописях с указаниями петь одинаковые по тексту тропари по модели различных ирмосов (например, пятую песнь канона Апостолам в четверг 1-го гласа: в протографе Типографского Параклитика № 80 - по ирмосу "Оугльмь очищенъ Исаиа", в № 80 - нотирована по ирмосу Пасхи "Оутрьнюимъ", в Типографском № 73 - по ирмосу "Нощь

мрачьнаа"). Стоит заметить, что именно в древнерусской традиции подобное соединение канонов, предполагающих различное мелодическое воплощение, не создавало новых проблем для певчих и принципиально не отличалось от техники пения тропарей по модели их собственного ирмоса. И в том, и в другом случае требовалось умение приспосабливать текст тропаря к модели, не вполне ему соответствующей как по количеству невм, так и по акцентной структуре (дополнительным неудобством здесь было разное количество строк). В этом смысле нотированный Параклитик представляет собой прекрасное руководство по технике пения тропарей по модели (ирмоса).

В отличие от канонов на греческом, где принцип подобия строф-тропарей одной песни проводился последовательно, в славянской версии, как известно, ему следовали лишь отчасти, в той мере, в которой это не мешало точной передаче содержания текста. Умение древнерусского роспевщика проявлялось прежде всего в максимально удобном и осмысленном делении тропарей на строки, масштабно соотносимые с мелодико-графической моделью-ирмосом. Строчная текстовая форма тропарей Параклитика при соединении с мелодическими строками ирмоса, как правило, сохраняла их естественную интонационную структуру, в которой заключительные формульные участкм каждой строки совпадали с окончаниями строк тропарей, то есть не игнорировались ими, несмотря на разную длину строк ирмоса и тропарей. Случаи явного несоответствия строки тропаря и ирмоса встречаются довольно редко; проявляется это обычно в том, что мелодико-графическое завершение строки ирмоса и части тропарей попадает в одном из них на середину слова. Не очень ясно, почему роспевщик в данном случае не дал другую, значительно более естественную подтекстовку, хотя для этого потребовалось бы всего лишь перенести два речитативных знака стопицы из первой строки во вторую. Возможно, ему не хотелось удлинять и без того довольно длинную цепь стопиц второй строки (пример 1). При увеличении длины строк с помощью добавления речитативных знаков в тропарях чаще отмечаются дополнительные чисто текстовые цезуры в пределах одной мелодической строки ирмоса; они выделяются в рукописи

разделительными точками, помогающими осмысленному восприятию и пропеванию текста (пример 2).

Самый простой способ приспособления текста тропарей к мелодической модели-ирмосу - удлинение строки с помощью дополнительных нейтральных речитативных знаков (стопиц, крюков простых), не изменяющих ее мелодического облика, или усечение строки ирмоса в тропаре, как правило, за счет изъятия таких же знаков (пример 3). Изредка можно встретить сокращение строки ирмоса с изъятием мелодически или синтаксически характерных знаков (палки, стрелы, параклита и т.п.) или удлинение строки такими же знаками (пример 4). Дополнение и изъятие знамен затрагивает преимущественно середину строки, нередко и ее начало; конец строки, оформляющийся как каденционная мелодическая формула, практически никогда не подвергается механическим изменениям - здесь возможна лишь компенсированная замена знамен на близкие по значению (см. ниже).

Более сложным методом приспособления текста тропаря к ирмосу является изменение соотношения текстовых и мелодических строк. Это может быть обусловлено значительным нарушением масштабного подобия строк ирмоса и тропаря. Так, в шестой песни воскресного канона Богородице 1-го гласа из нотированного Параклитика текстовое строение начала ирмоса, первого и второго тропарей весьма сходно:

ирмос: Обиде насъ послѣдьнѧꙗ бездьна. — 13 слогов
нѣсть избавлѧѧи.
въмѣнихомъсѧ...

тр. 1: Прѣдъстоꙗть. раболѣпьно рождьствꙋ твоемꙋ. — 16 слогов
чини небесьнии.
дивлѧщесѧ...

тр. 2: Въплътисѧ сын прѣже беспльтьнъ. — 12 слогов
слово нс тебе прѣчистаꙗ.
творѧи...

Увеличение числа слогов в первой строке первого тропаря с 13 (в ирмосе) до 16, то есть на 3 слога, привело не к увеличению количества стопиц в строке, а к сокращению ее на 3 знака и распространению ее текста на две мелодические строки

ирмоса. Вторая строка ирмоса, включающая 6 знамен, приняла на себя 3 лишние слога из первой строки тропаря и еще 3 слога, оставшиеся из-за изъятия 3-х знамен нераспетыми (пример 5). Итак, роспевщик владел элементарными приемами приспособления текста к мелодической модели, но в некоторых случаях - далеко не всегда объяснимых теперь - прибегал к более сложным способам ее трансформации, допуская различные нетиповые решения.

Каноны Типографского Параклитика № 80 представляют ту же мелодико-графическую редакцию, что и известные древнерусские Ирмологи - Воскресенский (ГИМ, Воскр.№ 28) и Синодальной типографии (ЦГАДА, ф.381 №№ 150/149). Замены невм в подобных отрезках текста ирмосов и тропарей Параклитика сравнительно редки и в большинстве случаев осуществляются либо знаками одного семейства (◡ ◡̇ ◡̈ ; =‾ =‾̇ ; =\ =\˙ ; \ \˙ и т.п.), либо знаками, близкими по смыслу (>: и ◡˙ ; >> и ≃ ; >> и ≃> ; пример 6). Аналогичные замены знаков встречаются в Параклитике даже в пределах одной песни канона, примером чему могут послужить графические варианты заключительных формул Параклитика (см. ниже). Этой же редакции принадлежит и Хиландарский Ирмологий (Codex monasterii Chiliandarici 308; РГБ, собр. Григоровича № 37; ГПБ, Q.п.1.75), специфической особенностью которого является широкое распространение невм с одной точкой, заменяющих простые разновидности тех же знаков в других рукописях. К сожалению, пока нет возможности строго обосновать причины подобной вариативности знаков в рукописях одной редакции или даже в пределах одного кодекса (пример 7). Мало вероятно, на наш взгляд, что простановка точки (кентемы) у знамени в славянских рукописях означала усиленный акцент, как это бывало в палеовизантийской нотации (очевидно, по аналогии с древнегреческой буквенной нотацией)[12]. Если бы смысл точки над знаком совпадал с подчеркнутым акцентированием, невозможно было бы убедительно аргументировать последовательное пристрастие к точке одной из рукописей. Кроме того, во многих случаях такой сильный акцент плохо бы соотносился с акцентуацией словесного текста. Так, в приведенном пасхальном ирмосе 5-й песни один и тот же

фрагмент текста - "и за мюро" - имеет в мелодической версии Воскресенского Ирмолога долгий слог мю (>⊃◡) с предшествующим кратким безакцентным за (⌐), а в Хиландарской версии, если считать точку за дополнительный акцент, сильно акцентированную проклитику за (\·) при долгом и тоже акцентированном мю (>:\·). В тропарях Параклитика в дактилическом окончании аналогичной строки, там, где было бы естественно ожидать именно знак с прибавленной точкой (богоразоумние, въходащаа), находим обычную барейю-палку, не несущую дополнительного акцента. В Хиландарском Ирмологе постоянно встречаются знамена с точкой в определенно неакцентной позиции с точки зрения текста - оутрьнюю, правьдьное, сльньце (см. в примере 7).

Взаимозаменяемость невм с точкой и без точки - наиболее распространенный, хотя и не единственный вид вариативности знаков. Весьма интересно было бы выяснить, являются ли замены знаков в аналогичных участках разных тропарей одной и той же песни требованием изменившейся текстовой ситуации или результатом склонности роспевщиков к вариантности мелодики, то есть к некоторой свободе в границах подобия образцу. Последнее представляется более вероятным (пример 7).

В нотации Параклитика, как и лежащего в основе его знаковой системы Ирмология, преобладают простые невмы - крюки, стопицы, статии, палки, чашки с их разновидностями. Вместе с тем, хотя бы одной разновидностью в рукописи представлены, практически, все известные семейства невм архаичной знаменной нотации[14]. В отличие от более развитых в мелодико-графическом отношении Стихираря и Минеи того же времени более скромный словарь знаков Параклитика содержит значительно меньше разновидностей каждого семейства, а также составных начертаний и знаков, редких даже для большинства стихир. По песнопениям трех гласов, сохранившихся в рукописи, невмы распределяются относительно равномерно. В 3-м гласе некоторое преимущество по сравнению с первыми двумя имеют невмы с одной точкой, особенно палка \· и чашка ◡̇ , однако крайне редко употребляются в нем запятая, голубчик и стрела светлая крюковая (> , >: и ⩵◡̈). Последняя неожиданно редка и во

2-м гласе Параклитика. Ни разу не использована в сохранившемся фрагменте Параклитика статия мрачная , обычная для рядовых рукописей столповой знаменной нотации ХУ-ХУП веков, но пропускавшаяся в знаменных азбуках-перечислениях ХУ в. (см., например, азбуки: ГПБ, Кирилло-Белозерское собр. № 637/894, лл. 127 об.-128; РГБ, ф. 304.1 № 408, лл. 161-161 об.; ГИМ, Епарх. собр. № 212, лл. 125-125 об.). Отсутствующий в этих азбуках крюк мрачный , в отличие от статии мрачной, является нормативным знаком певческих рукописей древнейшего периода, в том числе и Типографского Параклитика. Есть основания предполагать, что смысл точки-кентемы при смене знаменной стилистики в ХУ-ХУ1 веках подвергся принципиальным изменениям[15]. Несмотря на явное преобладание мелодики силлабического типа (звук-слог, простая невма-слог), в роспеве тропарей канонов участвует небольшое число мелизматических формул, представленных фитными начертаниями (таблица I).

В каждом гласе Параклитика использовано около десятка заключительных формул. Графика некоторых из них типична для всех трех гласов (см., например, формулы и в таблице П). Ряд формул в пределах гласа имеет графические варианты, причем не только в тропарях, написанных по модели разных ирмосов, но и в тропарях, основанных на одной модели (пример 8; таблица П).

В музыкальной медиевистике до сих пор нет ясности в вопросе о причинах и, соответственно, результатах вариативности формул. Исследователи, склонные усматривать в древнерусских формулах, графически сходных с византийскими, полную аналогию мелодико-ритмического рисунка, как правило, игнорируют варианты записи, дешифруя их одинаково в соответствии с византийской версией песнопения. Более того, даже в тех случаях, когда разным византийским формулам в древнерусском варианте соответствует одна и та же формула, она розшифровывается на основе грекоязычной версии песнопения, то есть по-разному[16]. Представляется, что признание производности древней знаменной нотации от византийской еще не дает

12 - 112

оснований для такой дешифровки. По нашему мнению древнейший слой песнопений, записанных знаменной нотацией, еще не подвергся сплошной кодификации, как это случилось позднее, в столповых песнопениях конца ХУ-ХУП веков, и знамена, входившие в относительно устойчивые формулы, сохраняли в них свое нормативное значение. В этом случае вариативность графических формул означала вариантность соответствующих мелодических оборотов в пределах их узнаваемости.

Подведем некоторые итоги.

- Типографский Параклитик № 80 принадлежит псковско-новгородской ветви древнерусской певческой культуры, вполне возможно - именно Пскову.

- Литургический текст рукописи и знаки нотации написаны, вероятно, разными писцами, однако, на наш взгляд, в одно время.

- Графико-мелодическая редакция Типографского Параклитика весьма близка нотированным Ирмологам того же времени.

- Состав литургических текстов Параклитиков не очень стабилен, и уже в ХП-ХШ веках существовали разные древнерусские редакции книги, обусловившие ее развитие в Х1У в. Тексты некоторых канонов Типографского Параклитика не встречаются в списках книги Х1У-ХУ веков.

- Недельные и седмичные каноны Утрени, записанные в Параклитике, в богослужебной практике ХП-ХШ веков пелись полностью, вместе с тропарями, подобно канонам Минеи и Триоди.

- Отсутствие изосиллабизма и последовательного учета тоники в тропарях одной песни церковно-славянского перевода потребовали невменной фиксации всех тропарей, что в грекоязычной версии было бы совершенно излишним; это сделало Типографский Параклитик, как и другие нотированные певческие книги с циклами канонов, прекрасным руководством по технике contrafactum, демонстрирующим различные приемы приспособления текста к мелодической модели.

- Типографский Параклитик, зафиксировавший вполне сложившуюся систему древней знаменной нотации, сочетающую свободное употребление знаков с их устойчивыми комплексами

(формулами), дает основание предполагать, что на древнейшем этапе роспев еще не подвергся кодификации; это обеспечивало возможность формульного варьирования при роспеве текста по мелодической модели (ирмосу).

Изучение певческой книги как целого ставит перед исследователем много непростых проблем, некоторые из которых в предложенных нами заметках совсем не получили отражения. Их разработка потребует немало времени, хотя бы в связи с тем, что предполагает поиск источников, грекоязычных и славянских, из которых писцом были заимствованы тексты некоторых канонов, утраченных в более поздней традиции. Не менее сложны и вопросы, связанные с пониманием законов древнейшей знаменной нотации. Представляется, что информация, полученная при их изучении, может стать существенным дополнением к исследованию богослужебного кодекса.

Примечания

[1]В связи с подготовкой Сводного каталога славянских рукописей XI-XIII вв. была проделана большая предварительная работа по созданию методики описания богослужебных кодексов. См.: Тихомиров Н.Б. Ирмологий (ненотный) //Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып.1. М., 1973. С.306-331; Шеламанова Н.Б. Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII-XIV вв. //Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып.2. М., 1976. С.340-388; Момина М.А. Постная и Цветная Триоди, там же, часть II.; Момина М.А. Вопросы классификации славянской Триоди. //ТОДРЛ. Т.XXXVII. Л., 1983. С.25-38. Работа М.Г.Казанцевой "Эволюция книги Ирмологий в певческой практике Древней Руси (XII - XVII вв.)" - одна из редких попыток изучения целой певческой книги музыковедом; к сожалению, она содержит ряд досадных неточностей, в частности, в определении его состава (Свердловск, 1987; депонированная рукопись, 1987 № 1643).

[2]Встречаются собрания гласовых кондаков с икосами и как самостоятельный раздел этой книги (см.: ГИМ, Синод.собр.538).

[3]Н.Б.Тихомиров указал, что рукопись особенно ценна как по полноте состава, так и по той причине, что она нотирована. Несмотря на это, упоминание Типографского Параклитика в музыковедческой работе встретилось нам лишь однажды – в уже упоминавшейся статье М.Г.Казанцевой, где Параклитик ошибочно назван видом Ирмология и собранием воскресных канонов (примечания на сс.5, 13).

[4]Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI - XIII вв. М., 1984.

[5]Velimirović M. The Byzantine Heirmos and Heirmologion //Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen. Bern-München, 1973. S.207.

[6]В четверток 2-го гласа к канону Апостолам, перед каноном святителю Николаю, добавлен еще один ("инх") канон, тропари которого в Параклитиках более позднего времени (XIV-XV вв.) иногда используются в каноне Апостолам.

[7]См.: Шеламанова Н.Б. Славяно-русский Октоих, сс.353, 357 - 358.

[8]Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки: Отдел третий: Книги богослужебные: (Часть вторая). М., 1917. С.78.

[9]Время поступления рукописи на Типографский двор и место ее хранения до этого не известно. См.: Покровский А.А. Древнее псковско-новгородское письменное наследие. М., 1916. С.67.

[10]На это сходство указал Н.Б.Тихомиров в Сводном каталоге при описании Музейного Параклитика (ф.178 № 11074).

[11]Шеламанова Н.Б. Славяно-русский Октоих, с.363; Крашенинникова О.А. Стихиры апостолу Петру в древнерусских Октоихах XIV века.//XVIII Международный конгресс византинистов: Резюме сообщений. 1. М., 1991. Сс.607-608.

[12]Шеламанова Н.Б. Славяно-русский Октоих, с.357.

[13]Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. [2]Oxford, 1961. Chapter XI.

[14]Гусейнова З.М. Комбинаторный анализ знаменной нотации XI-XIV веков. //Проблемы дешифровки древнерусских нотаций. Л., 1987. Сс.29-30.

[15]Лозовая И.Е. Знаменная нотация домонгольской эпохи:

византийско-русский синтез. //ХУШ Международный конгресс византинистов: Резюме сообщений. П. М., 1991. С.679.

[18]Сравним, например, дешифровку строк 10, 17 и 19 в стихире № 5 из кн.: Ulff-Møller N. Transcription of the Stichera Idiomela for the Month of April from Russian Manuscripts from the 12th century. München, 1989 //Slavistische Beiträge, Band 236. Pp.65,69,70. Варьирующееся начало древнерусской формулы в строках 17 и 10 ([illegible] и [illegible]) передается автором одинаково, так как в византийской версии эти фрагменты имеют неизменную формулу; одна и та же древнерусская формула в строках 17 и 19 ([illegible]) получает различный розвод лишь только по той причине, что в византийской версии в строке 19 дана сильно измененная формула.

Пример 1

Глас 2-й. Покаянный канон во вторник, песнь 3 (лл. 95-95об)

1-й тр. Съньмь оунынинѩ отѧгочихъ си доушю·

2-й тр. Не нави ме не Христе вѣдьнь страшь ны и·

3-й тр. Страстьмъ вы Христовамъ· оуподобльшесѧ добрѣ·

4-й тр. Да небесьныихъ присносоущиихъ благъ· съподобистесѧ·

5-й тр. Доиши матерьскы· питателѧ вьсемоу·

Вариант возможной подтекстовки начала 4-го тропаря

Да небесьныихъ присносоущиихъ благъ· съподобистесѧ·

Пример 2

Глас 2-й. Покаянный канон во вторник, песнь 1. Ирмос – Хиландарский Ирмологий (Monumenta Musicae Byzantinae, v. V B Ser. princ., л. 31v), тропари – Тип. 80, л. 92об.-93.

Мосѣискоую пѣснь въсприимъши възъпии доуше.

1. Се бе братие плацѣ- мъ. преже исхода горко.

2. Тьмами госпо- ди о бѣщахъ покаяти ся.

3. И же моукамъ огнь приимъше. росою божиею

4. Крѣпъци на врагы на- влени. силою божиею.

5. Пламопримьницю. клѣщана- же и- саиа видѣ дрѣвле.

Пример 3

Глас 2-й. Канон "инъ" в неделю. Ирмос – Синод. Тип. N150/149, тропари – Тип. 80, лл. 75-75об.

отъ нощи невѣдѣниꙗ приведениꙗ обрѣтохъмъ.

и на со- нтѣ исмьрчии плътию си въздвизаемъ.

на врагы богопротивьныꙗ. побѣдоу подающи и оудолѣнию.

Пример 4

Глас 1-й. Воскресный канон, песнь 7. Ирмос – Син.Тип. 150/149, Тропарь – Тип.80, л.2

расматрающмъ вѣрьнии·

и съ мьр уе са свѣ тъ·

Глас 2-й. Покаянный канон во вторник, песнь 9. Тропари 1,4. Тип.80, лл.103–103 об.

обративыи манасию съгрѣшивъшаго·:–

сва_ты_ имь доухъмь·: –

Пример 5

Глас 1-й. Канон Пр.Богородице в неделю, песнь 6. Ирмос – Син.Тип. 150/149, тропари – Тип.80, л.9

Обиде насъ послѣдьнаꙗ безднa·нѣсть избавлаꙗи·вънѣнихъмъса

Прѣдъстоꙗть·рабо_ лѣпьно рожьствоу твоюмоу.чини небесь.

_нии· дивашеса

въплътиса сыи прѣже беспльтьнѡ·слово истебе прѣуистаꙗ·твораи

Пример 6

1. Син.тип. 150/149; 2. Воскр. 28; 3. Син. тип. 80

2. О сн де на съ по слѣ дь на на бе здь на. нѣ сть из ба вла ю н.

3. Прѣдъсто ꙗ тъ ра бо лѣ пь но ро жьствоу тво ѥ моу.

2. въ мѣ ни хо мъ са ꙗ ко о вь ча на за ко ле ни ѥ.

3. Чи нн не бе сьни и · дива ще са до сто и но тво ѥ моу.

2. съ па си лю ди сво а бо же на шь.

3. бе сѣ ме нь ноу оу моу ро жьствоу при сно дѣ во.

2. ты бо крѣ по сть. не мо щь ны и мъ. и исправле ни ѥ ⁘

3. ты бо чи ста прѣ же ро жьства и по ро жь ствѣ ·:—

1.2. Ирмос 6й песни Воскресного канона, глас а҃.
3. Тропарь 6й песни канона Богородице в неделю, глас а҃.

Пример 7

1. Воскр. 28; 2. Хиландарский Ирмологий; 3. Син. тип. 80.

1. [neumes]
2. [neumes]
Оу трь ню и мъ· оу трьну ю глоу бо коу. и за мю ро.
3. [neumes]
И соу шъ ше са до въ льсти· Бого разоуми ю
[neumes]
О тъ вь рзъ ша правьдьна ıа врата вьсѣ мъ· врата затво ри ша въ хо
[neumes]
дащи ıа.

1. [neumes]
2. [neumes]
пѣ сньпри не сѣ мъ владыцѣ· и хри ста оузь ри мъ праведьно ю
3. [neumes]
въ мирѣ въсадиша· христо ви оу че ни ци. вьсѧ садъ мь древле оу
[neumes]
въ нес ко па ни ю зъ ло бѣ. оу че ни ци дви ри и

1. [neumes]
2. [neumes]
съ лнь це. вь сѣ мъ жи знь въ си ıа ю щи ·:—
3. [neumes]
мь ръ ша. бе съ мьрти ю съ по до би ша ·:·
[neumes]
христо въ. и миже вѣрь ни и въ хо ди мъ ·:·

1.2. Ирмос 5й песни канона Пасхи, глас а҃.
3. Тропари 5й песни канона Апостолам, глас а҃.

Пример 8

Син. тип. 80. Глас г, понедельник, покаянный канон, песнь 3: Оутвьрди мене. Тропари.

мо и хъ въ зве ди ⁘

о бра зы о жи ви ⁘

Син. тип. 80. Глас в, суббота, заупокойный канон, песнь 9: Иже прежь сълньца. Тропари.

моуче ни къ мо ли тва ми ⁘

силоу вь сю ма ти дѣ ви це ⁘

Син. тип. 80. Глас г, неделя, канон Богородице, песнь 6: Селение Иона. Тропари.

бо жь ствъ мь си гос по ди ⁘

...но при тѣ ка ю щи и мъ ⁘

Таблица I

Семейства	Разновидности знаков
Крюк Petasthé	
Стопица Ison	
Запятая Apóstrophos	
Двойная запятая Dýo Apóstrophoi	
Статия Diplé	
Стрела оксейная Diplé + Oxeía	
Стрела крюковая Diplé+Petasthé	
Стрела громная (Dýo)Apóst.+Oxeía(Pet.)	
Палка Bareía	
Сложития Bareíai	
Стрела трясогласная Bareíai + Petasthé	
Чашка Tzákisma	
Параклит Parakletiké	
Крыж Teleía	
Ключ Kúphisma	
Apóderma	
Скамеица Oxeía	
Фита Thematismós	

Таблица II

Гласы	а	в	г
Распространенные формулы	1.	1.	1.
	2.	2.	2.
	3.	3.	3.
	4.	4.	
	5.	5.	
Редкие формулы	6.	6.	4. [+]
	7.	7.	5.
	8.	8.	6.
		9.	7.

Заключительные формулы тропарей Параклитика
Син. тип. N 80

ПОЖИДАЕВА Г.А.

ДЕМЕСТВЕННОЕ ПЕНИЕ

Среди распевов русской православной церкви демество занимает место самого торжественного и, по оценке современников, "самого прекрасного пения" эпохи Московской Руси. Ему свойственны широкая распевность, мелодическая яркость, своеобразная ритмика, развитые музыкальные формы. Демество имеет много общего с фитным пением - вокальной мелизматикой знаменного пения, широко применявшейся в праздничных жанрах: стихирах, кондаках, тропарях и др. По типу соотношения напева и текста демество принадлежит к пению мелизматического склада.

Демеством был изложен большой круг песнопений, разветвленный на монодию и многоголосие и имеющий множество музыкальных редакций, особенно в многоголосии.

Образцы этого профессионального искусства распевщиков сохранились в письменной традиции богослужебных певческих книг - именно они становятся основным и самым полным источником его изучения как художественного явления. Кроме них круг источников дополняют литературно-исторические документы и материалы, содержащие сведения о нем. Наконец, понять стилистические особенности, манеру и специфику исполнения помогает современная старообрядческая традиция. Все эти материалы - певческие книги, литературно-исторические документы, современная старообрядческая практика - и являются основой изучения демественного пения[1].

О происхождении его высказывались разные точки зрения. Долгое время - в прошлом веке и первой половине нынешнего - в музыкальной медиевистике демество считалось пением визан-

тийского происхождения. Кроме названия, производного от греческого "Δομέστικος" - "хозяин", регент, руководитель хора, - исследователи приводили свидетельство "Степенной книги царского родословия", согласно которому при Ярославе Мудром "приидоша к нему от Царяграда богодвизаемии трие певцы гречестии с роды своими. От них же начат быти в Рустей земли анггелоподобное пение, изрядное осьмогласие, наипаче же и трисоставное сладкогласование и самое прекрасное демесьтвеное пение..."[2])

Литературно-исторические источники, взятые за основу изучения, сформировали концепцию византийского происхождения демества, которая сложилась в русской классической музыкальной медиевистике и которой придерживалось абсолютное большинство исследователей: Евг. Болховитинов, В.М.Ундольский, И.П.Сахаров, В.В.Стасов, Д.В.Разумовский, В.Металлов, А.А.Игнатьев, А.В.Преображенский[3]).

Вместе с тем в результате более полного и углубленного изучения русского летописания в XX в. было установлено, что "Степенная книга" написана в 1563 г. и является литературно-историческим памятником XVI в., поэтому она никак не может рассматриваться как документальное свидетельство эпохи Киевской Руси [4]. Будучи книгой "степеней" царского родословия, она отражает официальную точку зрения на демественное пение к 1563 г.

Демественное пение упоминается и в более раннем литературно-историческом источнике - Московском летописном своде конца XV в. Его запись от 22 сентября 1441 г. повествует о том, как князь Дмитрий Юрьевич Красный перед смертью "начат пети демеством: "Господа пойте и превозносите Его в веки", та же:

"Аллугиа". По сем же стих богородичной 4 гласа песни: "Жилище свое живый в вышних", та же иные богородичны" [5].

Летописное упоминание о деместве свидетельствует о его существовании уже к 1441 г. Однако есть и предположения о том, что это пение было известно в более раннее время - в конце XIУ - начале XУ в. Так, И.Гарднер, написавший первую монографию о деместьенном пении на материале западно-европейских архивов, считал, что возникновение его было связано с так называемым "песненным последованием" - особым видом богослужения, совершаемом в кафедральных соборах. От обычного оно отличалось тем, что на нем распевали псалмы и стихи из них, причем это пение, в отличие от стихирарного и ирмологического, было негласовым (то есть не было связано с системой осмогласия) [6].

Н.Д.Успенский в своем исследовании о древнерусской музыке указывает на исполнение "песненных последований" в конце XIУ - начале XУ столетия [7]. Если эта гипотеза о связи демества и "песненных последований" подтвердится в дальнейшем, то можно будет отнести его возникновение к более раннему времени - по крайней мере к концу XIУ в. Сейчас же можно лишь утверждать, что демественное пение было известно на Руси не позднее второй четверти XУ в. согласно летописному свидетельству.

Таким образом даже по немногим литературно-историческим материалам византийское происхождение демества не подтверждается. Еще более доказательны музыкальные источники: певческие рукописи с записями демественных песнопений.

Чем больше исследователи осваивали сам музыкальный материал и чем более очевидным становилось его национальное своеобразие, тем все менее убедительной звучала версия о том, что демество пришло на Русь из Византии. Во второй половине XX в.

концепция возникновения этого вида пения в эпоху Московской Руси не позднее ХУ в. вытесняет прежнюю в работах В.М.Беляева, Н.Д.Успенского, И.Гарднера, Б.Шиндина, автора этих строк[8].

Самые ранние списки демества в певческих книгах относятся к рубежу ХУ - ХУI вв. : в рукописи № 97 Причудского собр. ИРЛИ несколько текстов песнопений имеют указание на исполнение демеством, один из них нотирован столповым знаменем[9].

Далее на протяжении ХУI в. встречаются лишь единичные записи демественных песнопений, причем часть из них не нотирована, то есть записан только поэтический текст с указанием на исполнение демеством. По ним можно судить об устном бытовании традиции, о том, что она постепенно входит в практику, складывается ее репертуар, формы изложения, совершенствуется музыкальная письменность. Небольшое количество списков убеждает в том, что этот вид пения только зарождается и пока занимает скромное место в службе. ХУI - е столетие оказывается для демества временем становления и самой певческой традиции, и нотации, и репертуара.

Круг демественного пения сложился не сразу. В ранний период это были единичные образцы, затем - циклы песнопений и к концу ХУП в. - весьма развитый репертуар в одноголосии и очень разнообразный и обширный в многоголосии. В ХУШ - XIХ вв. старообрядчество создает в одноголосной традиции множество новых песнопений, основанных на демественном распеве ХУI - ХУП столетий.

Стилистические особенности демества обусловили его применение в богослужении. Уже в начальный период эта область, характерная для него и в дальнейшем, обозначается очень определенно: оно используется для самых значительных песнопений службы.

Демеством стали излагать песнопения, которые занимают важное по смыслу место в богослужении: завершают его раздел или являются центральными в какой-либо его части или службы в целом. В данном случае средствами музыкального искусства, мелодическим *разводом* подчеркивали смысловую значимость песнопений, исполняемых демеством.

Оно звучит в наиболее торжественных вседневных песнопениях: псалмах вечерни и утрени, гимнах, аллилуарии, славословиях и величаниях, многолетиях, богородичных; из песнопений изменяемого круга демеством излагаются избранные тропари и кондаки, стихиры-славники, задостойники. В старообрядческий период создаются блаженны, антифон "Святым духом", причастны, припевы, прокимны, литургические респонсорные песнопения.

Важнейшие гимнографические тексты всенощного бдения, такие как предначинательный псалом 103-й "Благослови, душе моя, Господа", псалом 1-й "Блажен муж", гимн "Свете тихий", тропарь "Богородице Дево, радуйся", полиелей "Хвалите имя Господне" и богородичен "Преблагословенна еси, Богородице Дево", - исполнялись демеством.

На литургии в этой традиции распевались: гимн "Единородный сын", трисвятая песнь, херувимская песнь, "Аллилуиа", величание Богородице "Достойно есть". Демественное изложение переходило и на замены песнопений, положенные по Уставу. Например, в дни подготовки Великого поста вместо исполняемых на полиелее стихов из 134-го и 135-го псалмов "Хвалите имя Господне" пели 136-й псалом "На реце Вавилонстей" - демеством; на некоторые великие праздники взамен "Трисвятого" исполняли "Елицы во Христа креститеся" или "Кресту твоему" - также демеством.

Этот распев звучал в важнейших чинопоследованиях: на "за-

здравной чаше" в многолетиях высшей светской и духовной власти, в чине заупокой - в "Вечной памяти", в чине венчания демеством пели кондак "Положилъ еси на главахъ ихъ венцы", на молебне - песнопение Богородице "Владычице прийми". Пышное архиерейское служение также включало демественные песнопения на греческом языке: "Исполла эти деспота", "Тон деспотин", "Аксиос".

Изменяемые песнопения демеством звучали на воскресной службе и на двунадесятые праздники. Особо хотелось бы отметить использование этого вида пения в исключительно русском репертуаре, не имеющем аналогий ни в византийской, ни в западно-европейской традициях, причем эта тенденция прослеживается с ХУI по XIX в.

Так, в рукописях ХУI в. сохранился довольно большой круг ненотированных песнопений, исполняемых демеством, - сошлемся, например, на рукопись времен Ивана Грозного, входящую в собрание Московского Успенского собора в Кремле, где среди других песнопений приведены тексты песнопений театрализованного представления "Пещного действа", исполняемые тогда демеством [10]. Судя по более поздним источникам ХУII в., они были многоголосными, что и неудивительно: исключительное положение "Пещного действа" как религиозной мистерии, литургической драмы с присущей ей театральностью, зрелищностью требовало такой же яркости, театральности, красочности и от музыки, входящей в него. В службе, на которой исполнялось "Действо", звучали и другие песнопения демественного круга, при этом также многоголосные: многолетия царю, архиепископу (с конца ХУI в. - патриарху), величание Богородице "Честнейшую херувим", псалом "На реце Вавилонстей". По другим нотиро-

ванным спискам (70-х гг. XVI в.) эти славления высшей светской и духовной власти представляют собой самую раннюю полную запись трехголосия (по партиям), причем именно в них мы встречаем впервые новую оригинальную нотацию демества [11]. На наш взгляд, она не случайно появляется в песнопениях, посвященных деятелям Руси, - Ивану Грозному, архиепископу (Макарию?). Эту же нотацию мы видим в четырехголосной "Вечной памяти" Сергию Радонежскому - святому, не только очень почитаемому на Руси, но и сыгравшему огромную роль в централизации русского государства, объединении князей в борьбе против ордынского ига, ставшему вдохновителем Куликовской битвы.

Патриотическая направленность определенного круга демественного пения, качества его музыкального стиля, значительно отличающие демество от других певческих традиций яркой, торжественной звучностью, - позволяют высказать предположение о том, что создание такого стиля могло быть связано с общекультурными тенденциями того времени: стремлением к монументальности, масштабности, которые должны были подчеркнуть историческую значительность государя и его деятельности по укреплению и централизации государства.

Именно в ту эпоху, когда Москва окончательно утвердилась как политический и культурный центр, были возведены каменные стены Кремля (в конце XV - начале XVI в.), выстроены кремлевские соборы, грановитая палата для торжественных приемов, Покровский собор на Красной площади (храм Василия Блаженного, 1555 - 1561 гг.); в изобразительном искусстве второй половины XVI в. ведущей становится школа Дионисия с характерной для нее монументальностью и торжественностью стиля.

В подобном окружении музыкальное искусство как часть куль-

туры не могло оставаться в прежнем, неизменном виде. Вероятно, наряду с другими распевами мелизматического склада - большим, путевым, - демественное пение и оказалось той свежей струей, появление которой было наиболее созвучно эпохе. Черты, предвосхищающие будущие крупные многоголосные композиции второй половины ХУП в., проступают уже сейчас - в рельефности мелодических линий, их ритмического рисунка, широком дыхании распева. Новые прогрессивные веяния музыкального искусства, связанные с большей красочностью, полифоническим и тембровым разнообразием и уже поворачивающие таким образом на путь сближения с искусством светским, - вполне гармонично сочетаются с общей направленностью искусств того времени и органично вписываются в их картину. В целом, в эпоху Ивана Грозного демественное пение, особенно многоголосной традиции, по своему репертуару и стилю отражает предренессансные черты русского искусства ХУI-го столетия.

На современном этапе изучения демества его разновидности - одноголосие и многоголосие - известны не одинаково: если монодия читается, звучит в старообрядческой среде, то многоголосие пока фактически не поддается расшифровке за редким исключением отдельных фрагментов. Поэтому о музыкальном стиле одноголосия и многоголосия необходимо говорить отдельно, ибо уровни нашего представления о них - разные.

Вначале обратимся к одноголосию - особенностям его музыкального стиля и исполнительским традициям. Однако прежде коснемся проблем его нотации и расшифровки, поскольку от последней будут зависеть выводы о музыкальном стиле.

Одноголосный демественный распев записывался сначала только столповой нотацией, а потом и демественной. Как разновидность

невменной нотации, демественная нотация обладает характерными свойствами музыкальной письменности такого типа и подобна столповой нотации знаменного распева: знаки ее фиксируют не звуки, а интонационные модели (комплексы), включая ритм, направление движения мелодии и ее звуковой состав, акцентность[12].

Нотация получила название "демественного ключевого знамени" благодаря самым употребительным знаменам: "ключу" и так называемым "мечикам ключевым" , которые придают ей графическую характерность. Демественная нотация родственна путевому и казанскому знамени, имея с ними много общих знаков, однако в алфавите демественных знамен есть и такие, которые используются только в деместве. Часть знаков перешла в демественную нотацию из столповой, причем знамена, редко употреблявшиеся в столповой нотации, стали основными в демественной.[13] Разводы их сохранились лишь в некоторых знаменах, в других же изменили свое значение. Например, крюк простой в столповой нотации разводится половинной длительностью, в демественной - целой, знак "ключа" в столповой нотации имеет особый развод в попевке "колесо":

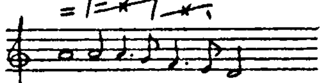
, в то время как в демественной нотации он разводится иначе: .

Знаки, сохранившие свое значение, - стопица ; запятая , стрела простая и ряд других, - не являются определяющими специфику демественной нотации.

Графика демественных знамен отражает различные интонационные модели распева: от кратчайших мелодических единиц (тонем) до сложных их соединений. Например, простой интонационный ход - двузвучный восходящий равными длительностями - записывается челюсткой ; по своему значению она аналогична голуб-

чику борзому в столповой нотации, имеющему тот же развод:

По мере усложнения интонационных оборотов, представляющих соединения простейших структур (тонем) в мелизматике распева, в нотации возникли графические комплексы, отражающие эти усложненные модели музыкального языка. Кажущаяся графическая сложность на практике помогала своей наглядностью охватить разнообразные интонационные модели распева.

Более сложный интонационный ход - трехзвучный спуск с пунктирным ритмом - записывается и более сложным по графике знаменем мечика ключевого закрытого: . Тот же ход, но с вытянутым начальным звуком, изображается простым соединением знамен: к мечику ключевому закрытому добавляется статья простая . Усложненный мелодический вариант этого интонационного оборота соединяет в графическом комплексе несколько знамен: статью простую, мечик мрачно-ключевой и мечик закрытый  .

Нотация показывает также соотношение напева со строкой как уровнем интонирования. Например, знаком речитации на уровне строки остается в демественной нотации, как и в столповой, знак стопицы, развод которого не меняется. Несмотря на то, что речитация в чистом виде довольно редко применяется в деместве, стопица обычно отмечает появление интонационного уровня строки (пример I).

Знаки демественной нотации, как и столповой, связаны с агогикой текста и его акцентностью: некоторые знамена применяются только на ударные слоги текста, например, стрела простая , палка , стопица с крыжем и др. (Они не совпадают со знаками акцентности в столповой нотации). Независимо от текста (это может быть и в вокализе) акцент обозначала указательная помета "ударка" в характерном мотиве с "тряской" (эта помета имела то же значение и в столповой нотации): .

Демественную нотацию позднего периода можно прочесть по специальным азбукам, созданным распевщиками и названным "Сказание демественному ключевому знамени" (азбуки известны со второй четверти ХУШ в.); кроме того, имеются опубликованные азбуки, составленные медиевистами и практиками из старообрядческой среды, - в них дается развод демественного знамени столповым, в поздних столповое знамя переводится в линейную нотацию [I4]. Использование более ранних источников ХУI - начала ХУШ в. уточняет разводы знамен, в основном, по ритму, что особенно касается ритмов пунктирных и синкопированных [I5].

Своеобразие стиля демества обусловлено его ритмикой, ладом, структурами напева и приемами его развития, соотношением напева и текста.

Благодаря достаточно самостоятельному развитию напева в

пространном внутрислоговом распеве, не связанном столь жестко текстовыми структурами, как это наблюдается в знаменном пении, ритмическая организация демества не зависит столь непосредственно от ритмики текста. Основной долей ритмической пульсации (морой) в демественном распеве становится длительность, соответствующая в нотно-линейной записи половинной. Возникающая метрическая пульсация почти целиком укладывается в двудольность (с "тактами" в 2/2 или 4/2), но она периодически нарушается несимметричными ритмическими построениями – "тактами" в 1/2 или 3/2, или ритмическими группами из пяти или семи четвертей, в которых начальная четверть "дополняет" обычный "такт" на 2/2: ♩ 𝅝 ; ♩ 𝅗𝅥. ♩ ; ♩ 𝅗𝅥 𝅗𝅥 . Поэтому говорить о тактовой симметричной организации демественного распева не приходится, хотя в песнопениях имеются достаточно протяженные построения стабильного двудольного "метра". Для практического исполнения временной "мерой" счета может служить не "такт" в 2/2 или 4/2, а только половинная длительность.

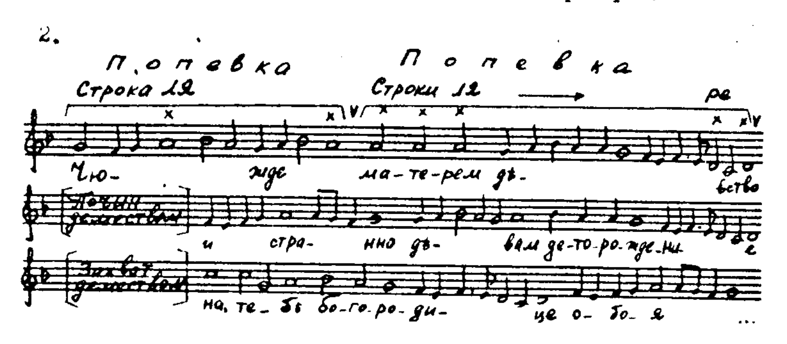
Характерной особенностью демественного распева, выделяющей его среди других, является пунктирный и синкопированный ритм, широко применяющийся в различных комбинациях и вариантах: ♩. ♪ ; 𝅗𝅥. ♩ ; 𝅝. 𝅗𝅥 ; ♩ 𝅝 ; ♩ 𝅗𝅥 ; ♩ 𝅗𝅥. ♩ и др.[16] Последние синкопированные ритмы, не укладывающиеся в квадратные построения, тем не менее исполнялись точно, что подтверждается многоголосными обработками демественного распева, сохраняющими во всех голосах именно такие длительности, как в синкопированных ритмоформулах.

Напевы демественных песнопений укладываются в обиходный звукоряд, который и является их ладовой основой. Каждое конкретное песнопение берет определенную часть этого звукоряда,

которая и образует лад данного песнопения. Наиболее распространенным стал малый обиходный лад со звукорядом до[1] – до[2], вместе с тем для напевов свойственна ладовая переменность и "светотени" разных наклонений обиходных ладов: большого, малого и укосненного [17] ("мажорного", "минорного" и "фригийского"). Опора на ладовые ячейки узкого диапазона (терция, кварта) говорит о древности напева.

Как происходит его мелодическое развитие, в чем его отличия от знаменного пения? Коренным отличием стало не только соотношение напева и текста, но и само музыкальное развитие, развертывание напева относительно строки как уровня интонирования, на который ориентировались распевщики.

Если в старом знаменном распеве широко использовалась речитация на строке, в новом знаменном – речитация и опевание ее, то в деместве мы слышим преимущественно опевание строки. При этом ее звуковысотный уровень не был постоянным на протяжении всего песнопения, он был "действительным" для относительно небольших структурных ячеек напева (пример 2).

2.

Задостойник Рождества Богородицы; кон. XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 195, л. 295 об.

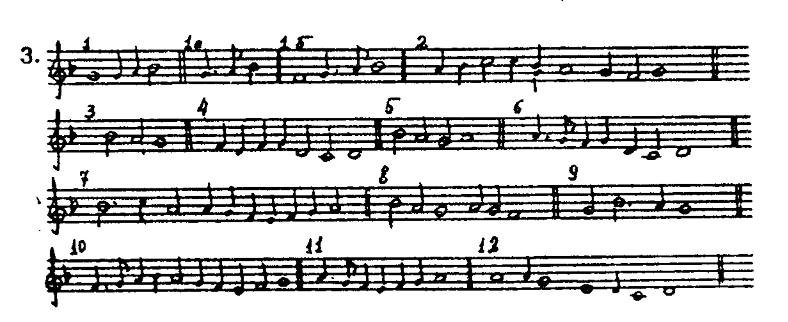
Опевание строки, ладовые мелодические модуляции (отклонения) от строки к строке, вариантность ладовых наклонений, ритмическая вариантность с применением простого и двойного увеличения, использование принципа мелодической волны - вот основные приемы собственно музыкального развития в демественных песнопениях.

Развернутые демественные композиции, несмотря на мелизматику, имеют четкую структуру на разных уровнях: от мельчайших структурных единиц - тонем - до крупных разделов песнопения - музыкальных строк. (Строка здесь используется в значении структурной единицы напева, а не высотного уровня интонирования).

Как и в знаменном пении, в демественном также есть попевки - интонационные модели для распевания поэтического текста. Демественная попевка - это музыкально-речевая структура, возникающая в результате распева синтагмы текста и имеющая с ней общую цезуру (см. пример 2).

Подобно композициям знаменного распева, имеющим функциональную прикрепленность попевок в зависимости от их места в музыкальной форме (начальные, срединные и конечные [18]), в демественных возникла аналогичная функциональность интонационных моделей, но здесь она действует не на уровне попевок, а на уровне составляющих их элементов. Последние являются мотивами и интонационно-музыкальными фразами, определяющими характерный облик распева, его ладовые и ритмо-интонационные свойства, которые не менялись на протяжении столетий и составляли самую суть традиции. Отражающие важнейшие качества демественного пения, они, подобно попевкам знаменным, представляют собой музыкальные "ячейки", благодаря сцеплению которых и складывается-

разворачивается напев песнопения. Отличие их от знаменных попевок заключается в неприкрепленности к текстовым структурам; они подчинены обще-музыкальным закономерностям развития: логике варьирования и изменения лада и ритмики, звуковысотной архитектоники строки и напева в целом. Здесь возможно говорить об определенном уровне музыкально-тематической работы на уровне композиции всего песнопения.

Учитывая важность и значимость этих структурных единиц для демественной традиции и ввиду отсутствия соответствующего определения в древнерусской теории музыки и современной музыкальной медиевистике, мы предлагаем рабочий термин для их названия – певческие архетипы, как устойчивые, относительно завершенные музыкальные обороты, имеющие характерный ладо-интонационный и ритмический рисунок. Приводим архетипы псалма "На реце Вавилонстей", ранние списки которого восходят к 40-м гг. XVI в. (пример 3).

Особенностью демественных песнопений, в отличие от знаменных, стало укрупнение их структур на уровне попевок, строк и композиции в целом. Если основу нового знаменного распева составляют попевки с вкраплениями лиц и фит, то основой демества становится фитный распев-вокализ. Музыкальные строки демества, объединяющие несколько попевок, обычно соответствуют не синтагмам, а целым строкам текста, при этом масштабы музыкальной строки в деместве много больше, чем в знаменном рапеве - распев ее приближается к пространным фитам знаменного пения (см. пример 2).

В обособлении таких строк большую роль играют композиционные приемы, получившие название "почин демеством" и "захват демеством": они применялись на стыке музыкальных строк и обозначались в списках ХУI - ХУII вв. Э-образным знаком.

Начало новой строки часто подчеркивалось повышением уровня интонирования (то есть сменой строки певческой); этот скачок - переход к более высокому уровню интонирования - и обозначался как "захват демеством", то есть захват голосом верхнего регистра звукоряда. И поскольку строка, предшествующая захвату, всегда заканчивалась в низком регистре, сопоставление его с высоким в начале новой строки звучало особенно выразительно (пример 2).

При "почине демеством" соединение музыкальных строк было плавным, без скачка; указание "почин демеством" отмечало начало нового раздела композиции, причем с интонационной формулы, имеющей начальные функции, отсюда и название - "почин" (иногда -"зачин"), то есть начало. Такое обозначение встречается и в начале песнопений (см. пример 2).

Даже при относительной свободе развертывания напева общая форма демественной композиции традиционно отражает форму гимнографического текста - это проявляется в членении текста и напева на поэтические и музыкальные строки, совпадающие по цезурам. В связи с этим в демественном пении масштабы музыкальной формы во многом определяются масштабами поэтической формы каждого песнопения. Исключение представляют некоторые жанры - многолетие, "Вечная память", - в которых из-за особых условий распева - малой поэтической формой и крупной музыкальной композицией - возникает несоответствие между строкой распеваемого текста и строкой напева (на одну строку текста приходится несколько строк напева). В этих жанрах впервые возникает законченная собственно музыкальная композиция, не связанная со структурой текста.

Среди жанров демественного пения можно выделить песнопения крупной формы - псалмы, задостойники, стихиры-славники и некоторые другие, жанры малой формы - прокимны, припевы, величания, возгласы, - а также песнопения, по своим масштабам занимающие промежуточное положение между ними, - это некоторые задостойники, блаженны, гимны, славословия, стихиры, тропари, кондаки и др.

Жанры малых форм имеют простейшие одночастные композиции, например, прокимны. В малых формах напев обычно прост и представляет собой форму, близкую центонной композиции знаменного распева [19], но в качестве ее "лоскутов" выступают не попевки, а архетипы.

В более развитых по музыкальной форме жанрах - задостойниках, гимнах и пр. - используется повторность архетипов, что ведет к возникновению композиций с чертами куплетности, двух-

частной безрепризной, трехчастной репризной и безрепризной форм.

Повторность встречается также на уровне музыкальных строк - при этом можно говорить о музыкальной форме типа двухчастной безрепризной, трехчастной репризной, куплетной.

В крупной форме демественного распева - псалмах, отдельных задостойниках - повторность используется весьма широко, особенно в псалмах, имеющих куплетную форму с припевом "Аллилуиа" (псалом 103-й "Благослови, душе моя, Господа", псалом 136-й "На реках Вавилонских"),

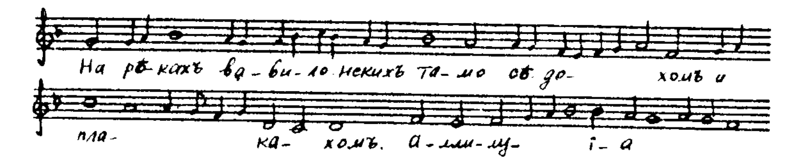
136-й псалом, один из самых масштабных в демественном репертуаре, представляет особый тип композиции напева, который складывается из трех крупных разделов, подобных друг другу и называемых статьями; каждая из них изложена в трехчастной репризной форме, а псалом в целом сочетает трехчастность с куплетностью (куплеты варьируются).

Вариантность в повторах, обычно связанная с изменениями текста, встречается еще в древнейшей форме пения "на подобен", известной на Руси с XI в. Эта форма используется и в деместве - в стихах псалма "На реках Вавилонских", в особой его редакции "на подобен", а также в прокимнах.

О высоком мастерстве распевщиков, достигнутом в композиционной технике одноголосия, свидетельствуют музыкальные и просодические разновидности, возникшие в демественной традиции и представлявшие фактически новые редакции напевов и песнопений демественного круга.[20]

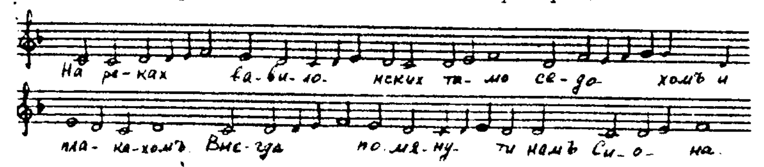
К новым музыкальным редакциям мы относим малый напев демеством, напев "на подобен" и "псковский перевод" демеством. Они обладают характерными чисто музыкальными особенностями,

отличающими их от основной традиции демества. Так, в малом напеве демеством ускоряется ритмическая пульсация и преобладает движение четвертями - взамен половинок демества основной традиции (пример 4).



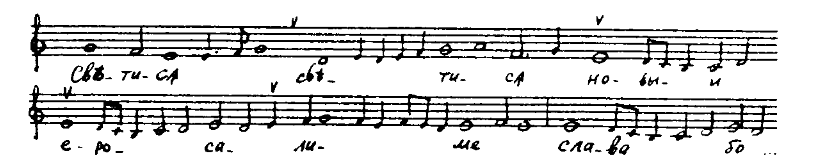
4. Малый напев деместном; 2-я пол. XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 165, л.33.

Редакция "на подобен" сильно упрощает основную традицию демества, используя в качестве напева "подобна" лишь одну строку полной редакции 136-го псалма (пример 5).



5. Редакция "на подобен"; кон. XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 875, л. 19 об.

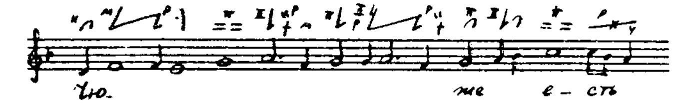
"Псковский перевод демеством", известный по задостойнику пасхи "Светися, светися", отличается своими композиционными приемами: преобладающим цепным соединением архетипов, попевок и даже строк. Кроме того, его ладовая характерность проявляется в сохранении одной строки, как уровня интонирования, на протяжении всего напева, - в отличие от обычной переменности строк и обязательных ладовых отклонений и модуляций (пример 6).



6. "Псковский перевод демеством"; сер. ХУП в., РГБ, Вологодское собр., ф. 354, № 144, л. 564 об.

Возникли также новые редакции песнопений, связанные с изменением их напевов по составу попевок и масштабу композиции, – это всевозможные "ин переводы". "Ин перевод" как иной распев канонического литературного текста в русле какой-либо певческой традиции, новая музыкальная редакция песнопения встречается в деместве с конца ХУI в. Однако самое широкое распространение "ин переводы" получают в ХУШ – XIX вв. в старообрядческой среде, когда многие тексты демественного круга были распеты заново в русле основной певческой традиции. Тогда были созданы новые музыкальные редакции, а фактически – новые напевы самых распространенных демественных песнопений – задостойников, стихир по 50-м псалме и др.(пример 7).

7. Задостойник Рождества Богородицы по рукописи 3-й четв. ХУШ в., РГБ, собр. Большакова, ф. 37, № 153, л. 88.

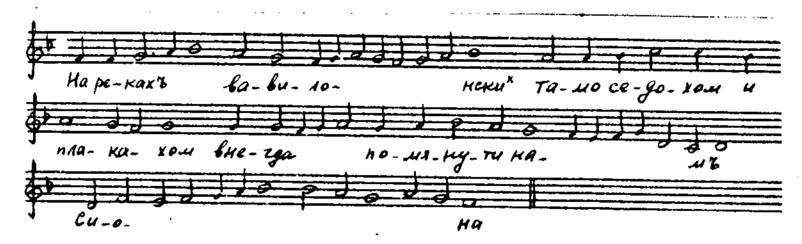


Соотношение напева и текста в демественных песнопениях, то есть просодическая характеристика, степень мелизматики при распевании текста, – оказывается существенной особенностью его стиля, причем не только в основной традиции, но и в ее разновидностях.

Так в деместве малого напева протяженность внутрислогового распева не более трех – семи половинных, в то время как в основной традиции она достигает 10 – 15 половинных. Обычный же распев слога в деместве малого напева равен одной половинной. Эти черты просодии сближают редакцию с просодией знаменного распева, и не случайно она иногда именуется "знаменной" [21]. Тем не менее, в малом напеве демэстьом сохраняются основные архетипы (в том числе и в кадансах), ладовый принцип построения попевки и строки напева с частой переменностью устоев, остаются принципы композиции, – то есть существенные признаки стиля, по которым напев и определен как редакция демества.

Редакция "демество среднее" псалма "На реках Вавилонских" (название – наше) представляет собой слегка сжатую редакцию напева основной традиции (с купюрами) в соединении с полной редакцией текста, в результате чего сокращается внутрислоговой распев и даже возникает интонирование слогов текста четвертями, то есть речитативное его произнесение "говорком", образуются "сгустки" речитативной "декламации" текста, которые чередуются с его широким распевом (пример 8).

8. "Демество среднее" – по рукописи XVIII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 534, л. 30.



Редактирование песнопений, связанное с соотношением напева и текста, проводилось особенно интенсивно после книжной реформы патриарха Никона в середине XVII в. Для певческих книг исправление заключалось в изъятии хомонии, в результате чего количество распеваемых слогов в песнопении сокращалось. При этом правщики старались сохранить напевы, а для этого необходимо было менять подтекстовку: приспособить новый исправленный текст под старый напев.

Интереснейшей особенностью правки певческих книг стало перераспределение напева относительно ударных и безударных слогов, а именно: правка увеличивала распев ударных слогов и сокращала распев безударных. Это имело большое значение для выразительности звучания: растягивание ударных слогов усиливало их речевую выразительность. Вместе с тем обособлялись и речитативные, силлабические элементы в песнопении. Таким образом работа по исправлению певческих книг привела к созданию новых музыкальных редакций, пространных и кратких.

Современные представления о демественном пении и его стиле позволяют сравнить его с византийской традицией и поставить вопрос о возможном влиянии. Сегодня, однако, уже не вызывает сомнений, что это влияние было очень опосредованным и касалось лишь самых общих принципов музыкального искусства. В данном случае может идти речь о том, что демество имеет точки соприкосновения с византийской традицией калофонического пения, берущей свое начало в XII в., особенно распространенной в XIII - XIV вв. и основанной на очень развитой, богатой мелизматике [22].

По типу соотношения напева и текста калофоническое пение близко кондакарному, фитному пению знаменного распева, деме-

ству, сольному распеву и другим распевам мелизматического типа. Некоторые композиционные приемы и ритмические особенности калофонического пения оказываются сходными с теми, что применяются в деместве, например, ладовые модуляции, синкопированный ритм, наконец, использование кратим в калофоническом пении и аненаек в деместве [23].

Эти общие черты стиля - мелизматический склад и использование аненаек - роднят демество с более ранним кондакарным пением, нотация которого, как, видимо, и само пение, к началу ХУ в. выходят из употребления. Возможно, что эти черты кондакарного пения - вокальная мелизматика, более свободное музыкальное развитие, менее связанное синтаксисом текста во внутрислоговом распеве и аненайках, - нашли продолжение в демественном пении и других распевах мелизматического типа, сложившихся на Руси в ХУ - ХУП вв. Однако на общих принципах и заканчивается все сходство и с кондакарным пением (насколько сейчас возможно об этом судить), и с калофоническим, ибо в сравнении с последним наполнение конкретным материалом отличается очень сильно: и по ладу, и по ритму, попевкам и композиции в целом, причем, отличия распространяются не только на демество, но и на другие виды русского мелизматического пения.

Нужно отметить, что византийская традиция пения с исоном, характерная для калофонии, видимо, не перешла на Русь, ибо до сих пор такие письменные источники не найдены, а в устной практике, в отличие от южно-славянских стран, у нас подобная традиция не сохранилась [24].

Исполнительские традиции демества сберегают современные старообрядческие общины (в Москве, Нижнем Новгороде, Ново-

зыбкове Брянской области, пос. Стрельниково Костромской области и др.). Отличительной особенностью их пения является строго-торжественный, истовый характер, подчеркивающий, несмотря на широту распева, смысл текста и в распеве лишь раскрывающий его. Господствует ровная по динамике звучность без явных *crescendo* и *diminuendo* , они возникают естественно при изменении регистра в вокальной музыке: небольшое усиление при повышении и небольшое ослабление звучности при его понижении. Общая ровность динамики не препятствует выразительной фразировке напева, имеющего ярко выраженные интонационные акценты и цезуры; мерная пульсация акцентов и их несимметричное смещение вкупе с характерными пунктирными и синкопированными ритмами создают своеобразнейшее течение ритмики в песнопении, поэтому при исполнении очень важно подчеркнуть эту игру акцентов и ритма и не ограничиваться лишь ровным звучанием типа григорианского хорала.

Поскольку демество использовалось в самых торжественных песнопениях, темп исполнения установился соответствующий их важности и значительности, - медленный, неторопливый и таким образом наиболее естественно соединяющийся с неспешной пластикой храмового действа. Отклонения от темпа, отмеченные и в письменной, и в устной традиции, незначительны: это небольшие замедления в конце песнопений, а также обязательные чуть расширенные начальные и заключительные попевки строк, придающие бо́льшую рельефность композиции в целом.[25].

Переходя к демественному многоголосию, еще раз подчеркиваем, что к нему мы относим все виды пения не аккордового, а полифонического склада, - на Руси, как и в Западной Европе,

такой вид многоголосия был более ранним, чем многоголосие гармоническое [26].

Судя по музыкально-историческим документам, отражающим восприятие современников, в ХVI - ХVII вв. различали кроме знаменного осмогласного пения "трисоставное сладкогласование" (пение гармонического аккордового склада) и "самое прекрасное демественое пение" [27]. Противопоставление трехголосного "сладкозвучного" пения деместву позволяет предположить, что к последнему, вероятно, и относили пение линеарно-мелодического многоголосия во всех его разновидностях. Дополнительным подтверждением становится название многоголосного демества "красным петием" [28] и употребление этого названия в азбуках столпового знамени("имена знамения петия краснаго"), которым и записывалось демество до создания демественной нотации и казанского знамени, причем азбуки содержат знаки, редко употреблявшиеся в знаменном пении, но широко использовавшиеся в пении демественном (в широком его понимании) [29].

Проблема демественного многоголосия до сих пор остается одной из самых сложных в русской музыкальной медиевистике: до сих пор этот вид пения почти не поддается расшифровке и мы судим о нем преимущественно по отдельным голосам и на основании косвенных исторических документов, свидетельствующих о нем. Сложность изучения заключается и в малодоступности неизданных рукописных источников, и в самой музыкальной письменности, принципиально отличающейся от современных форм.

Первоначально многоголосные песнопения записывали по голосам, последовательно выписывая каждую партию - демества, пути, верха, низа (так же по голосам записывали и раннее западно-европейское многоголосие) [30]. Такая форма изложения

применялась как единственная около ста лет (с первой четверти XVI по первую четверть XVII в.); при этом она не фиксировала вертикальные соотношения голосов и, вероятно, на практике соединение голосов допускало их необходимую корректировку по горизонтали и вертикали. Существующая в реальной практике хорового пения, она долгое время никак не отражалась в записи.

Демественный контрапункт был основан на мелодически развитых, самостоятельных по ритму партиях. В результате возникали сложные соединения различных мотивов в разных голосах, что средствами невменной нотации записать было трудно, особенно столповой нотацией, не обладавшей для этого наглядной графикой. Такой наглядностью стала обладать нотация, специально созданная для записи демественного многоголосного пения. До последнего времени считалось, что эта нотация - демественная, однако публикации азбук путевого, демественного и казанского знамени показывают, что нотация памятников демественного многоголосия соединяет знамена демественные, путевые и казанские - три родственные нотации, которые и были созданы скорее всего именно для записи многоголосия и применялись в его списках.[31].

Однако проблемы соединения голосов по вертикали и горизонтали остались неразрешенными: поскольку мелодическое мышление было преобладающим, запись отражала лишь горизонтальные линии каждого голоса.

Особые трудности представляет прочтение гармонической вертикали. При том, что многоголосие естественно раздвинуло границы звукоряда и лада, специальных средств в нотации для их записи не было. Поэтому, подобно тому, как это было в За-

14[м]- 113.

падной Европе, естественным образом возникает система транспозиции, применяемая во всех голосах и позволяющая записать все те отклонения от обиходного звукоряда: выход за его границы по диапазону и ладу [32].

В конце XVII в., когда в России проходила реформа музыкальной письменности и осуществлялся переход к линейной нотации, в редкие списки последней, датируемые рубежом XVII – XVIII вв., попали переведенные с демественной нотации памятники демественного пения. Однако знаки транспозиции, имеющиеся в невменной нотации, не нашли полного отражения в линейной, поэтому линейные списки при буквальном прочтении (без транспозиции) дают очень резкие созвучия, какие вряд ли могли быть в деместве. Тем не менее, такое гармонически резкое звучание долгое время принималось за истинное и выдавалось за редкое своеобразие и оригинальность. Приверженцы такой точки зрения есть и сегодня. В доказательство они приводят отрывки из полемических трактатов и музыкально-теоретических работ XVII в., в которых демественное пение в сравнении с партесным называют "волоревущим", "козлоблеющим" и т.д. [33]

На наш взгляд, судя по одноголосным мелодически развитым распевам и по ранним благозвучным видам многоголосия кроме демества (строчному и раннему партесному), – вряд ли можно доверять подобным оценкам, данным скорее в полемическом запале. Недоверие вызывает также прочтение демественного многоголосия без транспозиции с сохранением обильных диссонансов, вплоть до движения параллельными секундами в достаточно протяженных фрагментах песнопений, – это противоречит всей музыкальной практике того времени.

Поскольку демественное многоголосие является достаточно широким понятием, опишем основные его разновидности по типам соотношения голосов.

Каждая из его партий - демество, низ, путь и верх - выполняла свою функцию. Демество играло роль самого сложного голоса, охватывающего едва ли не самый большой диапазон, мелодически наиболее яркого и интонационно близкого одноголосному демественному распеву. Другой мелодически развитой и подвижной была партия низа, соотношение которой с партией демества было подголосочным. Два другие голоса - путь и верх - обычно также являлись подголосками по отношению друг к другу, но сам тип их движения в сравнении с другими голосами был замедленным, основанным на крупных длительностях. Полное же соединение голосов давало сложную полифоническую фактуру, сочетающую самостоятельные по ритму напевы и подголосочность.

По соотношению голосов в полифонической фактуре мы выделяем три основных типа демественного многоголосия: однородно-ритмическое, контрастно-ритмическое и (смешанное) (переходное) - контрастно-ритмическое с элементами линейно-гармонического склада [34].

Первый из них - однородно-ритмический - является наиболее ранним: это так называемое пение "с верхом", первоначально двухголосное демество с верхом или путь с верхом. Путь с верхом представляет наиболее простой вид двухголосия подголосочного склада, и, вероятно, именно он описывается в Чиновнике Новгородского Софийского собора 40-х гг. XVI в.: в Вербное воскресение пели литургию "с верхом", на Успение - славник "с верхом" и т.д. [35] Однако в певческих рукописях того времени подобные записи пока не найдены.

Образец же демества с верхом удалось обнаружить в рукописи более ранней - 20-х гг. ХУI в. : это псалом I36-й "На реце вавилонстей" . В партии демества изложен текст псалма, верх же выполнял роль мелизматического подголоска с аненайками (пример 9).

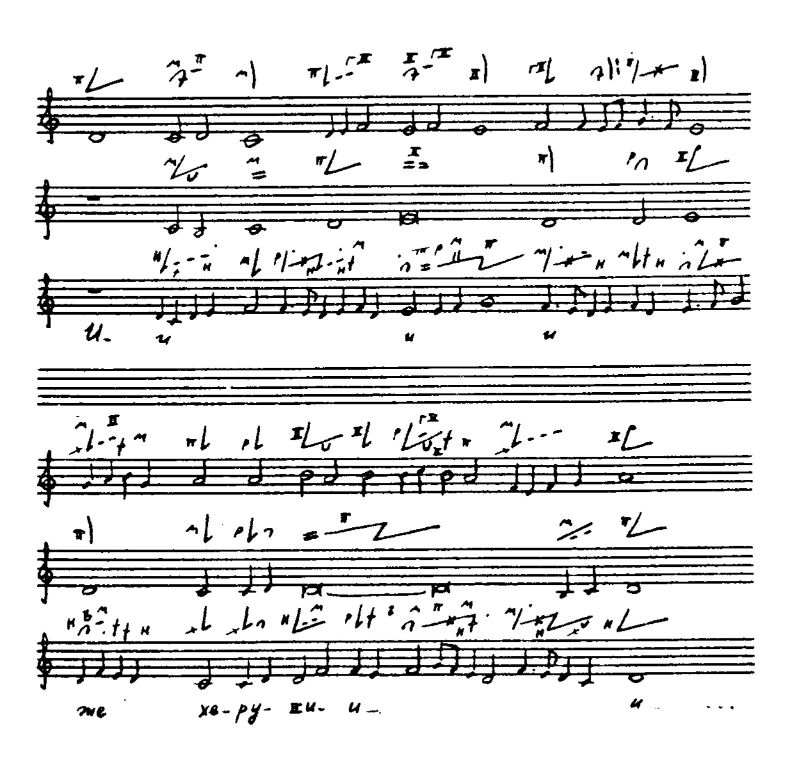
9.

Демество На реце вавило—— ва-ви-ло
на реце вавилонь стеи. тоу сѣдохомъ плакахомъ. ..

Верх Ва- ви-ло- о о о о о о о о о ѡ ѡ ѡ...

Однородно-ритмическое двухголосие; 20-е гг. ХУI в., ГИМ, собр. Уварова, 692-4°, л.426 об. - 428 об.

Контрастно-ритмическое многоголосие - несколько более позднего происхождения (списки известны не раньше 70-х гг. ХУI века [36]), и здесь мы встречаемся с трех- и четырехголосием (демество - путь - верх и низ - путь - верх - демество) и более сложным соотношением партий, отражающих ритмическую самостоятельность пути и демества и подголосочность пути и верха, демества и низа. Ранние образцы этого многоголосия - трехголосные многолетия Ивану Грозному и архиепископу и четырехголосная "Вечная память" Сергию Радонежскому, созданные, вероятно, в годы царствования Ивана Грозного (I547 - I584 гг.). Приводим пример многоголосия такого типа (пример I0).

10.

Контрастно-ритмическое трехголосие; 3-я четв. ХУП в., ЦГАДА, ф. 181, № 600, л. 384.

До первой четверти ХУП в. включительно репертуар демественного многоголосия относительно невелик. Но начиная со второй четверти в рукописях зафиксирован уже весьма обширный круг

двухголосия путь - низ, к которому позднее (в третьей четверти XVII в.) добавляется третий голос - верх; соотношение голосов было контрастно-ритмическим у пути и низа и подголосочным у пути и верха.

В такой музыкальной редакции - низ - путь и верх - создается и распространяется *большой* репертуар, охватывая основные служебные певческие книги: Обиход, праздники, Октоих, Ирмологий, Стихирарь, Трезвоны [37]. В последних отметим большой корпус песнопений русским святым, среди которых стихиры Борису и Глебу, Сергию Радонежскому, Кириллу Белозерскому, Зосиме и Савватию Соловецким, царевичу Димитрию, Василию Блаженному, а также стихиры русским богородичным праздникам: Владимирской, Тихвинской, Казанской и Смоленской иконам Богородицы.

Другой разновидностью контрастно-ритмического многоголосия стало трехголосие демество - путь - низ, более сложное по фактуре, соединяющее два мелизматических голоса демества и низа с замедленным движением партии пути. Эта разновидность применялась в обиходных песнопениях, также известна в списках со второй четверти XVII в. и получила распространение в третьей четверти XVII в. [38]

Обширный четырехголосный репертуар (демество - низ - путь - верх) появился в обиходных песнопениях лишь к концу XVII в. [39]

Традиция демественного многоголосия была настолько развитой, что внутри ее возникло множество интересных разновидностей: пение "на подобен", большой распев, региональные традиции московская и новгородская, так называемое пение "триличного согласия", наконец, обработки одноголосного демественного распева. Каков репертуар этих музыкальных редакций?

Пение "на подобен" встречается в стихирах великопостного

цикла [40], большой распев - в праздничных стихирах и избранных обиходных песнопениях, например, задостойниках двунадесятых праздников [41]. "Триличное пение" или пение "триличного согласия" использовалось в трехголосных литургических песнопениях, которые отличали развитые, масштабные музыкальные формы [42].

Из региональных традиций отметим как наиболее интересные московскую и новгородскую: они известны по херувимской песни и многолетии патриарху на греческом языке "Ис полла эти деспота" [43]. Местные редакции создавались обычно лишь для отдельных песнопений.

В обработках одноголосного демественного распева его напев звучал в одном из голосов (обычно в теноре), нередко с сольным запевом. Количество голосов варьировалось от двух до четырех, но самым распространенным было трехголосие [44].

Среди многоголосных демественных песнопений встречаются примеры, в основе своей подголосочно-полифонические, но включающие фрагменты линейно-гармонического склада. В таких песнопениях мелизматика внутрислогового распева временами сменяется силлабикой хорового речитатива. Подобное соединение мелизматики и силлабики для демественного пения очень необычно, потому что фактически являет собой соединение разнородных принципов не только музыкальной фактуры, но и распевания текста. Примеры такого смешанного вида многоголосия сравнительно редки и встречаются в избранных песнопениях, например, "Достойно есть" [45]. Сама же традиция восходит ко времени не позднее 70-х гг. ХУI в., сохраняется до начала ХУШ в. и используется также в многоголосных обработках малого распева демеством (пример II).

II.

До-стои- но есть я-ко воистину бла- жи-ти...

смешанный (переходный) вид многоголосия; 3-я четв. ХУП в., РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 81, л. 1 об.

В многоголосной ветви демественного пения можно провести некоторые аналогии с ранним многоголосием в Западной Европе. На наш взгляд, общим был сам принцип контрастной полифонии: демественные композиции имеют некоторое сходство с композициями на *cantus firmus (cantus prius factus)*, что были широко распространены в хоровой и органной музыке ХШ - первой половины ХУШ в. Сами полифонические типы демественного пения сопоставимы с ранними формами западно-европейской полифонии, а именно: контрастно-ритмический склад демества можно сравнить с <u>полимелодическим</u> двухголосием мелизматического органума ХП в. [46] Смешанный или переходный вид многоголосия - полифонического в основе, но с элементами линейно-гармонического склада - можно сравнить с <u>силлабо-мелизматическим</u> стилем [47].

Вероятно, общим был и принцип самой композиционной техники: последовательное сочинение голосов, что отразилось в начальной форме изложения многоголосия по голосам (последовательно).

Историческое развитие демественного пения складывалось таким образом, что ведущая роль в ХУI - ХУП вв. принадлежала

его многоголосной ветви. В сопоставлении с фольклорной традицией того же времени - исторической, лирической и особенно протяжной песней, известной больше именно в многоголосии, - становится очевидным, что ведущая роль многоголосия была обусловлена исторически, поскольку в этот период музыкальное мышление развивалось именно в русле многоголосия.

В демественном пении, предназначенном для наиболее торжественных служб в присутствии царя и патриарха, сами условия исполнения, обстановка и даже большой состав хоров способствовали тому, чтобы распевщики создавали крупно-масштабные композиции, своей монументальностью перекликающиеся с архитектурой храмов, их богатым внутренним убранством, фресками, иконописью. Так, службы в Успенском соборе Московского Кремля отличались большой пышностью и роскошью - эта тенденция, проявившаяся еще во времена Ивана Грозного, сохранялась и в дальнейшем. Поэтому естественно, что музыка должна была изменяться в соответствии с другими составными частями богослужения. Чем величественнее и благолепнее становилось само богослужение с его неспешным действием и величавой пластикой, великолепием облачений высшего духовенства, тем более торжественное пение должно было сопровождать такую службу.

Характер демественного многоголосия определялся, в основном, составляющими его распевами - демественным и путевым, соединение попевок которых было очень своеобразным и создавало пространственную объемность звучания. Многоголосие открывало также большие возможности для вариантности в самих голосах и их контрапункте. Масштабность же композиций непосредственно готовила появление в практике хоровых форм концертного типа: концертность их прослушивалась в развитой

вокальной мелизматике партий демества и низа, в широкораспевной партии пути.

Демественное пение не имеет прямых аналогов в западно-европейском многоголосии и предстает пред нами как богатейшая певческая традиция эпохи Московской Руси. Тем не менее судьба его оказалась весьма драматичной именно для многоголосия. Во второй половине ХУП в., когда сложилась, была распета и записана в служебных певческих книгах большая часть песнопений демественного многоголосия, в России стало распространяться строчное и партесное пение. Гармоническое сложение, благозвучность и бо́льшая легкость для исполнения, яркость и красочность, наконец, концертность и близость западно-европейской хоровой музыке, - эти качества строчного и партесного пения сыграли решающую роль, и уже на рубеже ХУП - ХУШ вв. партесное пение вытесняет из практики демество. Единичные списки демественного многоголосия еще встречаются до середины ХУШ в., но позднее уже не возобновляются. И если одноголосное демество до наших дней сохранилось у старообрядцев - и как письменная, книжная традиция, и как живая традиция исполнения, то секрет нотации и исполнения демественного многоголосия утерян и до сих пор не восстановлен. Сегодня мы находимся только на пути приближения к действительному его прочтению.

Стиль демественного пения, история его развития проявили основные тенденции в искусстве эпохи Московской Руси: стремление к многораспевности, постепенное формирование концертности с преобладанием собственно музыкального начала, масштабность композиций. Торжественность, праздничность звучания, ставшие выражением предренессансного начала и характерные

для демественного пения, были созвучны музыкальному искусству Нового времени: это позволяет говорить об определенной исторической преемственности эпох и подчеркивает важность и значимость изначальной певческой традиции. Высокое этическое начало, яркость музыкального содержания, редкое национальное своеобразие ставят памятники демественного пения в ряд крупнейших достижений не только русской, но и мировой культуры.

Примечания

[1] Систематизация источников демественного пения дана в монографии И.Гарднера: *Gardner I. von Das Problem des altrussischen demestischen Kirchengesang's und seiner Linienlosen Notation. München, 1967;* см. также: Г.Бегунова (Пожидаева). Современное музыкознание о проблематике демественного пения. - Профессиональная подготовка студентов музыкально-педагогического факультета, вып. 4.//Научные труды Куйбышевского государственного педагогического института им. В.В.Куйбышева. Том 196, Куйбышев, 1976. С. 70 - 81.

[2] "Степенная книга". Цит. по изд.: Музыкальная эстетика России XI - XУШ вв. Сост. А.И.Рогов. М., 1973. С.39.

[3] Евгений Болховитинов. Историческое рассуждение вообще о древнем христианском богослужебном пении и особенно о пении российской церкви с нужными примечаниями на оное. Воронеж, 1799; Ундольский В.М. Замечания для истории церковного пения в России. - Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1846, № 3; Сахаров Н.П. Исследования о русском церковном песнопении. - Журнал Министерства народного просвещения, 1849, ч. 61. С. 147 - 196; ч. 63. С. 1 - 41, 89 - 109; Стасов В.В. Заметки о демественном и троестрочном

пении. – Стасов В.В. Статьи о музыке. Вып. 2. М., 1976. С. 34 – 54; Разумовский Д.В. Церковное пение в России. Опыт историко-технического изложения. М., 1867 – 1869; Металлов В. Богослужебное пение русской церкви. Период домонгольский. М., 1906; он же. Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915; Игнатьев А.А. Богослужебное пение православной русской церкви с конца ХУI до начала ХУШ в. Казань, 1916; Преображенский А.В. Культовая музыка в России. Л., 1924.

[4] Кусков В.В. Степенная книга как литературный памятник ХУI в. Автореф. дисс. ... канд. филолог. наук. М., 1952.

[5] Московский летописный свод конца ХУ в. М.-Л., 1949 // ПСРЛ, т.ХХУ. С. 261. Тексты представляют собой: первый – "стих из праздничной утрени, 8-я библейская песнь, Дан.Ш,57", и второй – "2-й тропарь I-й песни воскресного богородичного канона 4-го гласа" (жанры установлены И.Гарднером: Гарднер И. Богослужебное пение русской православной церкви. Нью-Йорк, 1978, т.I. С. 430).

[6] Das Problem..., S. 121 – 123.

[7] Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971. С. 213.

[8] Беляев В.М. Древнерусская музыкальная письменность. М., 1962; Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство; Gardner J. Das Problem... ; Шиндин Б.А., Ефимова И.В. Демественный роспев. Монодия и многоголосие. Новосибирск., 1991; Пожидаева Г.А. Демественное пение в рукописной традиции конца ХУ – XIX вв. Автореф. дисс. канд. искусствоведения. Л., 1982.

[9] Списки опубликованы С.В.Фроловым: Из истории демественного роспева. - Проблемы истории и теории древнерусской музыки. Сб. статей. Л., 1979. С. 99 - 108.

[10] ГИМ, собр. Успенского кремлевского собора, № 55/1139, лл. 394 - 410 а об.

[11] 70-е гг. XVI в., НБР, Соловецкое собр., 763/690, лл. 276 об. - 278; списки опубликованы Н.Д.Успенским: цит. изд., илл. XXIX а,б.

[12] Об особенностях столповой нотации см.: Карастоянов Б. Знамената като тонемно-прозодемен тип знаци. - Музикални хоризонти, 1989, № 2, с. 41 - 61.

[13] О графике демественной нотации см.: Шиндин Б.А., Ефимова И.В., цит. изд., с. 51 - 79;

[14] РГБ, собр. Большакова, ф. 37, № 153, лл. 6 об. - 12; Разумовский Д.В. Церковное пение в России. Приложение: Азбука демественной нотации; Калашников Л.Ф. Азбука демественного пения. Киев., 1911; Шиндин Б.А., Ефимова И.В., цит. изд.; Gardner J. Das Problem...

[15] Пожидаева Г.А. Обособенностях расшифровки демественного распева. - Проблемы дешифровки древнерусской музыки. Л., 1986. С. 129 - 156. Наши уточнения зиждятся на изучении полного круга памятников демественного одноголосия (около 400 песнопений) в большом количестве списков (более 2000). Использованы списки столповой, демественной и линейной нотации, двознаменники столповые и линейные, демественные и линейные, охватывающие период XVI - XIX вв.; проведена текстологическая работа по спискам одних и тех же памятников в изложении

разными видами нотации.

16 Оригинальность ритмики демественного распева отмечал С.В.Смоленский: О древнерусских певческих нотациях. СПб., 1901. С. 85 - 86; на характерный пунктирный ритм и сложные синкопы демественного распева указывает Н.Д.Успенский (цит. изд., с. 211).

17 Терминология С.В.Смоленского: Азбука знаменного пения Александра Мезенца (1668 г.). Издал с объяснениями и примечаниями Ст.Смоленский. Казань, 1888. С. 52.

18 Металлов В. Осмогласие знаменного распева. М., 1899

19 *Gardner J. Das Cento-Prinzip der Tropierung und seine Bedeutung für die Entzifferung der altrussischen linienlosen Notation. - In: Music des Ostens. Kassel-Basel-London, 1962, Bd. I, S. 106-121.*
Карастоянов Б. К вопросу расшифровки крюковых певческих рукописей знаменного распева. - *Musica antiqua Europae orientalis. V. Bydgoszcz,* 1975. С. 487 - 504.

20 Подробнее о редакциях в демественном пении см.: Пожидаева Г.А. Текстология памятников демественного распева. - Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. М., 1989. С.309 - 354.

21 Конец XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 122, лл. 33 - 34.

22 Герцман Е. Византийское музыкознание. Л., 1988. С.142 - 143.

23 Герцман Е., цит. изд., с. 144 - 147.

24 Исон - выдержанный звук, который поет хор и на фоне ко-

торого солист ведет мелодию. Представляется малоубедительной гипотеза о пении с исоном на Руси, высказанная А.В.Конотопом (Российская музыкальная газета, 1989, № 11, с. 6 - 7):"Волынка в храме или загадка знака "З").

[25] Пожидаева Г.А. Об особенностях расшифровки демественного распева, с. 141 - 144.

[26] Бражников М.В. Многоголосие знаменных партитур. - Проблемы истории и теории древнерусской музыки. Л., 1979. С. 7 - 61; Пожидаева Г.А. Виды демественного многоголосия. - Русская хоровая музыка XVI - XVIII веков. М., 1986. С. 58 - 81

[27] "Степенная книга", 1563 г.

[28] Фролов С.В. Из истории древнерусской музыки (Ранний список стихов покаянных). - Культурное наследие Древней Руси. Истоки, становление, традиции. М., 1976, с. 162 - 171.

[29] См. публикацию азбук в кн.: Певческие азбуки Древней Руси. Публикация, перевод, предисловие и комментарии Д.Шабалина. Кемерово, 1991. С. 20,21,24,221 - 223.

[30] Бражников М.. Многоголосие знаменных партитур. С. 23; Беляев В.М. Древнерусская музыкальная письменность. С. 103; Успенский Н.Д., цит. изд., с. 280 - 281; Пожидаева Г.А. Формы изложения демественного многоголосия. - Археографический ежегодник за 1981 год. М., 1982. С. 123 - 130.

[31] Христофор. Ключ знаменной. 1604. Публикация, перевод М.Бражникова и Г.Никишова. М., 1983; Певческие азбуки Древней Руси. С. 200 - 206.

[32] Бражников М.В. Многоголосие знаменных партитур; Скребков С.С. Русская хоровая музыка XVII - начала XVIII в. М.,

15-113

1969; Ефимова И.Б. Русское строчное многоголосие второй половины ХУП - начала ХУШ в. (к проблеме дешифровки) - Русская хоровая музыка ХУI - ХУШ веков. С. 82 - 99; Шабохина Е. Знаменное многоголосие в его связях с общими закономерностями развития полифонии. Автореф. дисс. канд искусствоведения. Л., 1987; Шиндин Б.А., Ефимова И.Б., цит. изд.

33 И.Коренев. Предисловие к "Грамматике мусикийской" (ХУП в.) - Музыкальная эстетика России XI - ХУШ веков. С. II7.

34 Подробнее об этом см.: Пожидаева Г.А. Виды демественного многоголосия.

35 Голубцов А.П. Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 257, 262 и др.

36 Один из списков опубликован Н.Д.Успенским: цит. изд., илл. XXIX а, б.

37 РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, №№ 79 - 8I, 83; БАН, Архангельское певческое собр., 20; НРБ, собр. ОЛДП, Q 4; собр. Погодина, 400.

38 ЛДА, № 3I2/Р, лл. 256 об. - 257; РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 8I, л.74.

39 НБР, собр. Погодина, 399.

40 РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 80, лл. 20 об., 2I об.

41 НБР, собр. ОЛДП, О. 879, л. 6.

42 ЛДА, 3I2/Р, л. 26I.

43 ГИМ, Синодальное певческое собр., I50, л. Г; НБР, собр. Погодина, 399, лл. 6I об. - 68 об.

[44] РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 81, л. 86; НЬР, собр. Погодина, 399, лл. 135 об. - 136 об.

[45] БАН, Архангельское певческое собр., 20, л.39; РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 81, л. 1 об.

[46] См., например, органум "Jubilemus" - К.Евдокимова. Многоголосие средневековья X - XIУ веков.//История полифонии, т.I, М., 1983. С. 238 - 240 (приложение 2).

[47] К.Евдокимова, цит. изд., с. 15.

В.В.Кусков

Н.К.Гудзий – создатель первого советского вузовского учебника по истории древнерусской литературы.

Н.К.Гудзий, вышедший из научной школы В.Н.Перетца, прекрасно сочетал в себе качества ученого исследователя с качествами великолепного педагога-воспитателя и гражданина. Ему принадлежит большая заслуга возрождения в советской высшей школе прерванной в 20-е гг. традиции преподавания истории древнерусской литературы.

В начале 30-х гг. Н.К.Гудзия пригласили в качестве преподавателя русской литературы в Высшую партийную школу, где он блестяще прочитал целый цикл лекций, посвященный древней русской литературе. Этот курс был воспринят слушателями школы как откровение.

Заручившись поддержкой руководства ВПШ, Н.К.Гудзий поднял вопрос о необходимости преподавания истории древнерусской литературы в высшей школе и добился положительного его решения в Комитете высшей школы. Курс истории древнерусской литературы был включен в учебный план литературного (так он тогда назывался) факультета Институтов философии, литературы и истории, созданных в 1931 г. в Москве и Ленинграде. Преподавание древней русской литературы было введено также и в педагогических институтах. При этом на чтение курса в учебном плане было отведено 72 академических часа. Замечу, что в ныне действующих учебных планах филологических факультетов университетов преподаванию древней русской литературы отведено всего 32 часа. Это по максимуму, а фактически приходится не более 24 часов!

Новый курс надо было обеспечивать учебными пособиями.

Чем же мог пользоваться студент? Только книгами, вышедшими до Октябрьской революции. Это "История русской литературы" А.Н.Пыпина в четырех томах[1], первые два тома были посвящены древнерусской литературе; "Древняя русская литература киевского периода XI-XIII веков"

П.В.Владимирова[2], книги А.С.Архангельского[3], Е.В.Петухова[4], М.Н.Сперанского[5], В.М.Истрина[6], В.А.Келтуялы[7].

Всеми этими книгами студент мог пользоваться только в читальных залах научных библиотек. Замечу, что в 30-е гг. студенты еще не были отлучены от библиотеки им. В.И.Ленина, Исторической библиотеки. Это произошло позже, после Великой Отечественной войны, когда государственные публичные библиотеки закрыли свои двери перед студентами гуманитариями.

А какими пособиями могли пользоваться студенты периферийных вузов?

Все вышеперечисленные книги не давали цельного представления о развитии древнерусской литературы, ее специфике.

Так, например, А.Н.Пыпин не выделял литературу из общей культуры. Он отказался от хронологического распределения памятников по векам, утверждая, что "вследствие условий, в каких образовалась наша письменность, она почти не знает хронологии"[8]. В своей классификации памятников он стремился "соединить однородное, хотя разновременное по происхождению"[9]. Народную поэзию исследователь рассматривал после обозрения явлений литературы XI-ХУП вв.

С вульгарно-социологических позиций подходил к литературе В.А.Келтуяла. Он положил в основу так называемый социологический принцип, назвав свой метод изучения литературы "естественно-историческим"[10]. Согласно этому "методу" творцами древней литературы явились княжеские дружинники, бояре и представители духовенства.

Книги Е.В.Петухова, А.С.Архангельского, М.Н.Сперанского, В.М.Истрина были написаны в лучших традициях культурно-исторической школы академического русского литературоведения. Однако никто из вышеназванных исследователей не касался вопросов художественной специфики памятников и рассматривал их в общем потоке древнерусской письменнос-

ти.

Первую попытку рассмотреть художественную специфику древнерусской литературы предпринял в советское время П.Н.Сакулин[11]. В литературе средневековья ученый видел выражение культурного содержания эпохи, ее культурного стиля. Выдвинув положение об обусловленности стилей психологией и идеологией господствующих классов, П.Н.Сакулин выделил в древнерусской литературе два больших стиля: церковный, ирреальный по преимуществу, и светский, реальный по преимуществу. В свою очередь в церковном стиле исследователь выделил апокрифический и агиографический стили. Каждому из этих стилей, считал П.Н.Сакулин, соответствуют свои жанры и свои типовые образы, определяющие художественную телеологию данного стиля.

Как видим, концепция П.Н.Сакулина страдала вульгарным социологизмом и схематизировала литературный процесс, но в конце 20-х гг. она была последним словом науки.

Вот те пособия, которыми мог воспользоваться студент при изучении курса. Замечу, что в средней школе изучалось лишь "Слово о полку Игореве", текст которого был издан с комментариями В.А.Келтуялы в серии "Школьная библиотека".

Хуже обстояло с текстами древнерусских произведений. Ведь "Памятники старинной русской литературы", изданные Кушелевым-Безбородко в 1860-62 гг., хранились в библиотеках в весьма немногочисленных экземплярах. Правда, издание текстов "Повести временных лет" предприняло тогда издательство "Academia", а в 1934 г. Н.К.Гудзий опубликовал в том же издательстве "Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения". Во вступительной статье исследователь дал первую в советской науке глубокую и широкую социально-историческую оценку творчества "огнепального" протопопа, познакомил с ним широкого читателя. Напомню, что это был 1934 год, когда начинался разгул сталинских репрессий, и образ стойкого несгибаемого бойца, не идущего ни на какие компромиссы с властью предержащей, воспринимался

весьма злободневно. Нельзя сломить русского человека, поставить его на колени, заставить поступиться своими убеждениями, принципами!

Подготовительным этапом к созданию учебника явилась "Хрестоматия по древней русской литературе", составленная Н.К.Гудзием и увидевшая свет в 1935 г. в Учпедгизе (позднее это издательство стало называться издательством "Просвещение").

В Хрестоматии были весьма удачно подобраны основные тексты и отрывки из произведений древнерусской литературы. Каждому тексту предшествовала краткая историко-литературная и текстологическая справка с точным указанием источника публикации. Тексты в Хрестоматии печатались в подлиннике, на древнерусском языке. Николай Калинникович был принципиальным противником перевода. Он полагал, что прелесть древнерусских произведений, их "аромат", красоту слова можно и нужно постигать только в подлиннике, а не при помощи перевода. "Читайте тексты медленно, - говорил он, - как рекомендовали древние книжники, и обязательно вслух. Тогда вы нутром почувствуете неизъяснимую красоту древнего русского слова!"

Хрестоматия получила высокую оценку и преподавателей и студентов. "Мы, педагоги, все должны быть глубоко благодарны ему /Н.К.Гудзию - В.К./ за его книгу", - писал А.С.Орлов в своей рецензии[12].

Хрестоматия Н.К.Гудзия выдержала восемь изданий, при этом она систематически пополнялась текстами новыми, ранее не входившими в нее. Так, если первое издание Хрестоматии содержало 392 стр., то 7-е, самое полное прижизненное издание, составляло 643 стр.

Через три года после появления I-го изд. Хрестоматии вышло первое издание учебника. Это был конец 1938 года!

Учебник явился первым научным обобщением тех результатов, которых достигла русская академическая историко-филологическая наука к концу XIX - началу XX вв. В учебнике Н.К.Гудзий широко опирался на опыт своих предшественников, в первую очередь на труды ученых культурно-исторической школы.

Первое издание учебника открывалось довольно обширным историографическим введением, где давалась краткая, но весьма емкая характеристика истории изучения древнерусской литературы. Н.К.Гудзий показывал, что нельзя заниматься наукой, двигаться вперед, не зная истории науки, не опираясь на опыт, достижения своих предшественников.

В качестве первого опыта систематизации материала Николай Калинникович рассматривал описи монастырских библиотек ХУП в., подчеркивал значение трудов В.Н.Татищева, Н.И.Новикова в собирании и изучении древних летописей, памятников старинной литературы. Он подчеркивал важность библиографической работы Н.И.Новикова, митрополита Евгения Болховитинова, П.М.Строева.

Не обходились вниманием и учебники, начало созданию которых было положено Н.И.Гречем.

Много места Н.К.Гудзий уделил характеристике академических школ русского литературоведения: мифологической, сравнительно-исторической и культурно-исторической, трудам Ф.И.Буслаева, А.Н.Веселовского, А.Н.Пыпина, Н.С.Тихонравова, особо выделив рецензию последнего на учебник А.Д.Галахова. Только имени своего учителя В.Н.Перетца Н.К. Гудзий тогда уже не мог назвать, поскольку тот находился в местах не столь отдаленных. Не мог он касаться и трудов М.Н.Сперанского, который в это время был отстранен от преподавания, а затем и от руководства аспирантами. Замечу, что Н.К.Гудзий официально принял на себя руководство аспиранткой М.Н.Сперанского В.Д.Кузьминой, работать с которой фактически продолжал "опальный" ученый, которому Николай Калинникович оказывал также и материальную поддержку.

В последующих изданиях учебника, особенно после печально-знаменитой дискуссии о А.Н.Веселовском, Н.К.Гудзий вынужден был убрать из учебника историографическое введение, и от этого учебник, конечно, только проиграл.

Напомню старожилам Пушкинского дома с всязи с этим всем памятную историю знаменитой скульптуры А.Н.Веселовского, которую тогда

сначала заколотили досками, а потом перетащили в "укромное место",

Н.К.Гудзий в своих кциях продолжал постоянно подчеркивать значение Ф.И.Буслаева, Н.С.Тихонравова, А.Н.Веселовского, называя их цветом и гордостью русской науки.

Учебнику Н.К.Гудзия присущ последовательный принцип историзма. Историю развития древнерусской литературы Н.К.Гудзий разбил на четыре больших периода: I - период Киевской Руси, П период феодальной раздробленности ХШ-ХIУ вв., Ш период объединения северо-восточной Руси и образования русского централизованного государства (конец ХIУ - начало ХУI вв.) и IУ период укрепления русского централизованного государства, выделив в нем литературу ХУI и литературу ХУП вв.

Напомню, что М.Н.Сперанский делил древнерусскую литературу на два периода: Киевский и Московский; Е.В.Петухов на три - древнейшую эпоху (ХI-ХП вв.), средние века (ХШ-ХУI вв.) и переходное время (ХУП - начало ХУШ вв.).

Периодизация, предложенная Н.К.Гудзием, позволила ему показать неразрывную связь литературы с жизнью народа, государства. Ученый одним из первых подчеркнул в своем учебнике, что литература Киевской Руси является общим достоянием трех братских славянских народов: русского, украинского и белорусского.

В своем учебнике Н.К.Гудзий освобождал изучение древнерусской литературы от вульгарного социологизма, обратив внимание на отражение в ее произведениях народных интересов.

Он устанавливает принципы отбора памятников с точки зрения установки их создателей на образное, художественное выражение своих мыслей и чувств, на характер стилистического оформления.

Замечу, что в учебнике был дан анализ художественной специфики философско-публицистического "Слова о законе и благодати" митрополита Илариона, раскрыт его патриотический пафос (кстати сказать, текст

этого произведения по независящим от авторов-составителей первого тома Памятников литературы Древней Руси Д.С.Лихачева и Л.А.Дмитриева не увидел света).

Н.К.Гудзий обращал внимание на идейное богатство произведений древнерусской литературы: начальной русской летописи, исторических повестей, агиографической литературы, публицистических слов и поучений, отмечая попутно их художественную специфику, отличающую их от культурно-исторических памятников письменности.

История древнерусской литературы раскрывалась в учебнике не как история книги, а как история развития особой формы художественного сознания, еще не расчлененного синтетического отражения действительности.

В учебнике выделено три аспекта изучения произведений древнерусской литературы: познавательный, воспитательный и художественный. Правда, последний аспект, с современной точки зрения, когда наша медиевистика сделала значительный шаг вперед благодаря трудам академика Д.С.Лихачева и сектора древнерусской литературы, развит еще недостаточно. Но для своего времени он знаменовал начало нового эстетического подхода к памятникам древнерусской литературы.

От современных читателей учебника Н.К.Гудзия можно услышать упрек, что в нем избыток пересказа отдельных произведений. Однако пересказы сделаны Николаем Калинниковичем необычайно мастерски и тонко. В них удачно выделены главные основные моменты содержания, а также подчеркивается форма его выражения без всякой модернизации. Кстати, модернизации в изучении древнерусской литературы Н.К.Гудзий никогда не допускал и был ярым ее противником. Он считал, что нельзя произведения средневековой литературы мерить теми же мерками, что и произведения литературы новой. "Опирайтесь только на факты, - говорил он, - а не измышляйте гипотез. Самая красивая гипотеза, не подкрепленная фактами, только уводит от истины, а не приближает к ней".

Следует обратить внимание еще на одну, чрезвычайно важную сто-

рону учебника Н.К.Гудзия - это его насыщенность источниковедческим и библиографическим материалом. Эта сторона постоянно заботила ученого. Каждое новое издание учебника, а с 1938 по 1966 гг. их было семь, он пополнял новыми библиографическими сведениями, связанными с публикациями текстов, появившимися новыми исследованиями, учитывая и защищенные докторские и кандидатские диссертации. При этом научно-справочными, библиографическими материалами снабжалось каждое произведение древнерусской литературы, рассматриваемое в учебнике. Эти библиографические справки служили основой самостоятельной работы студента над курсом, помогали аспирантам и просто любознательным читателям глубже изучать нашу старинную литературу.

Автору учебника был чужд догматизм, категоричность суждений, умозаключений. Он стремился объективно излагать различные научные точки зрения, подчас противоречивые, взаимоисключающие.

Приведу два характерных примера из учебника.

В главе Древнейшее летописание Н.К.Гудзий излагает гипотезу А.А.Шахматова, обращает внимание на значение работ В.М.Истрина, Н.К.Никольского, возражавших А.А.Шахматову, излагает точку зрения Д.С.Лихачева, высказанную им в монографии "Русские летописи и их культурно-историческое значение".

В главе, посвященной "Молению Даниила Заточника", Н.К.Гудзий излагает различные точки зрения исследователей на проблему соотношения I и II редакций памятника. Что старше - "Слово" или "Моление"? И делает весьма осторожный, некатегоричный вывод, что вторая редакция - "Моление Даниила Заточника" - сохранила более черт оригинала, нежели"первая" - "Слово Даниила Заточника".

Приводятся в учебнике и различные суждения исследователей о социальной принадлежности автора "Моления Даниила Заточника". Кто он? Член княжеской дружины, дворянин? боярский холоп? ранее свободный человек, попавший в холопы за долги? И Н.К.Гудзий на основании этих споров приходит к заключению: "Как бы то ни было, для нас самым су-

щественным является то, что Данинл оказался выразителем позиций несвободного, зависимого человека, впервые заявленных в литературе и нашедших себе в "Молении" очень яркое отражение".[13]

Уважительное отношение к чужому мнению, не совпадающему с мнением автора учебника, - вот что характерно для Н.К.Гудзия. Но он никогда не поступался научными и человеческими принципами, среди которых на первое место ставил "порядочность". Первый и главный вопрос, который постоянно задавал Николай Калинникович о студенте, аспиранте, ученом: "А он порядочный человек?"

В этой связи хочу напомнить о том отпоре, который встретила со стороны Н.К.Гудзия концепция французского слависта Анре Мазона, пытавшегося"доказать" первичность "Задонщины" и вторичность "Слова о полку Игореве". Ученый выступил с научно-аргументированной статьей, опровергавшей точку зрения французского исследователя, и эту полемику отразил в своем учебнике.

В многочисленных рецензиях, посвященных учебнику Н.К.Гудзия, он был оценен как "книга нужная и полезная"[14]. Учебник был переведен на английский и немецкий языки[15]. В 1950 г. известный филолог М.Фасмер писал: "Большой шаг вперед в изучении древнерусской литературы был достигнут, начиная с 20-х годов нашего столетия, это наглядно иллюстрирует "История древнерусской литературы" Н.Гудзия, вышедшего из школы Перетца."[16]

После выхода в свет последнего 7-го издания учебника Н.К.Гудзия в 1966 г. наша медиевистика далеко ушла вперед. Однако, на мой взгляд, переиздание в настоящее время учебника Н.К.Гудзия принесет только пользу в деле подготовки студентов-филологов, да и всей нашей культуре.

И не пора ли нам подумать о выполнении своего сыновнего долга - "воскрешения умерших отцов"(Н.Ф.Федоров) - и начать издание специальной серии "Наше историко-филологическое наследие", в которой издать труды К.Ф.Калайдовича, И.М.Снегирева, И.П.Сахарова, П.М.Строева,

М.А.Максимовича, Ф.И.Буслаева, А.Н.Веселовского, Н.С.Тихонравова, В.Н.Перетца, А.С.Орлова, М.Н.Сперанского и др.

Не следует ли подумать также о создании небольшого словаря-справочника, посвященного выдающимся исследователям-медиевистам? Такой словарь был бы хорошим дополнением к "Словарю книжников и книжности Древней Руси".

Примечания:

1. Пыпин А.Н. История русской литературы, тт. I-IУ. Спб., 1898-1899. (четвертое издание вышло в 1911 г.).
2. Владимиров П.В. Древняя русская литература Киевского периода XI-XШ веков. Киев, 1900.
3. Архангельский А.С. Из лекций по истории русской литературы. Образование и литература Московского государства. Тт.I-Ш, Казань, 1898-1901.
Он же. Введение в историю русской литературы, т.I, 1916.
4. Петухов Е.В. Русская литература. Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периодов. Т.I. Древнейший период. Изд.3-е. П., 1916.
5. Сперанский М.Н. История древней русской литературы. Пособие к лекциям. М., 1914.
6. Истрин В.М. Очерки истории древнерусской литературы домосковского периода (XI-XШ вв.). М., 1922.
7. Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. Кн. I-2. Спб., 1906-1911.
8. Пыпин А.Н. История русской литературы. Т.I, Спб., 1907, с.IУ.
9. Там же, с. У.
10. Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. Часть I. Спб., 1913, с. XXIУ-XXXI.
11. Сакулин П.Н. Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей. Часть I. Литературная старина. М., 1928.
12. Орлов А.С. Учебно-педагогическая литература. М., 1935, №12, с. II-I2.
13. Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Изд. 7-е. М., 1966, с. 187.
14. Бугославский С. Новый учебник древней русской литературы. - Октябрь, 1939, № 2, с. 215-218.
15. History of Early Russian Literature by N.K. Gudzy. New York, 1949.

Gudzij N.K. Geschichte der russischen Literatur 11-17 Jahrhundert. Halle, Niemeyer, 1959.

I6. Zeitschrift für slavische Philologie Bd. XX, H.2, 1950, s. 459.

Тип. «Нефтяник» Зак. 112 Тир. 400